



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Myśl historiozoficzna i filozofia społeczna Jana Karola Kochanowskiego

Author: Grażyna Szumera

Citation style: Szumera Grażyna. (2009). Myśl historiozoficzna i filozofia społeczna Jana Karola Kochanowskiego. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Grażyna Szumera

**Myśl historiozoficzna
i filozofia społeczna
Jana Karola Kochanowskiego**



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2009

Myśl historiozoficzna
i filozofia społeczna
Jana Karola Kochanowskiego



NR 2707

Grażyna Szumera

Myśl historiozoficzna
i filozofia społeczna
Jana Karola Kochanowskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2009

Redaktor serii: Filozofia
Andrzej Kiepas

Recenzent
Stanisław Borzym

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl



Wprowadzenie

W rozprawie prezentuję poglądy filozoficzno-społeczne Jana Karola Kochanowskiego. Dorobek Jana Karola Kochanowskiego należy do stosunkowo mało znanych. Poglądy tego myśliciela nie są i nigdy nie były powszechnie znane ani doceniane. Tylko dwie prace Kochanowskiego: *Tłum i jego przewodcy* (1906) oraz *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*¹ (1910), odbiły się szerokim echem zarówno w kraju, jak i za granicą. Kochanowski zdaje się dziś postacią zapomnianą. W gruncie rzeczy nie jest to nawet zapomnienie, albowiem nigdy nie był wśród polskich myślicieli popularny. W filozofii polskiej należy do autorów wzmiankowanych jedynie przez historyków dyscypliny, a zatem do myślicieli niemal zupełnie zapomnianych. Autorzy, którzy interesowali się poglądami J.K. Kochanowskiego, przyznają, że dostępne informacje biograficzne są „zarazem zbyt skąpe”². Dlatego w przedstawionej pracy starałam się przybliżyć postać J.K. Kochanowskiego. Jego poglądy zasługują na uwagę jako fakt historyczny, bez którego dzieje pol-

¹ Przychylnie uwagi odnośnie do tej pracy Kochanowskiego formułuje na przykład Stanisław Brzozowski, który pisze, „że o książce p. Kochanowskiego wszyscy ludzie pracujący poważnie w Polsce będą musieli dużo jeszcze pomyśleć i zapewne niejednokrotnie pisać o niej i mówić”. Por. S. Brzozowski: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków 1990, s. 549. *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości* zostały przetłumaczone na niemiecki przez Ludwika Gumpłowicza, natomiast na włoski przełożył je Franco Savorgnan.

² J. Mikułowski-Pomorski: *Jan Karol Kochanowski-Korwin: psychologia tłum i narodu*. W: *Szkice z historii socjologii polskiej*. Red. K.Z. Sowa. Warszawa 1983, s. 207.

skiej filozofii i socjologii byłyby niekompletne. W polskim dorobku filozoficznym można natrafić tylko na marginalne bądź ogólne nawiązania do myśli J.K. Kochanowskiego. Jeśli nawet podejmowano próby analizy poglądów tego myśliciela, to sprowadzały się one do omówień fragmentarycznych³. Dotąd nie przedstawiono całościowego oglądu jego aktywności twórczej. Nie powstało też żadne opracowanie monograficzne.

Twórczość Kochanowskiego spotkał los większości myślicieli polskich z początku XX wieku, których nazwiska pozostały w cieniu wielkich postaci tamtego okresu, takich jak choćby Stanisław Przybyszewski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Stanisław Brzozowski.

Sformułowany przez Czesława Głombika postulat badawczy i metodologiczny, aby w rozpoznawaniu polskiej tradycji filozoficznej odejść od „znanego modelu studiów nad wybranymi i tylko pierwszoplanowymi postaciami”⁴, a skoncentrować uwagę badawczą na tych twórcach, interpretatorach, dzięki którym możliwe będzie lepsze zrozumienie danego fragmentu myśli polskiej, jest w odniesieniu do tego myśliciela jak najbardziej trafny. Bo przecież warto — jak pisał Włodzimierz Tyburski — sięgać do zapomnianych faktów naszej intelektualnej historii, utworów może z drugiego czy trzeciego planu, aby poznać utrwalone w nich myślenie filozoficzne danego

³ Spośród pozycji poświęconych poglądom J.K. Kochanowskiego należy wymienić wspomniany już artykuł J. Mikułowskiego-Pomorskiego, zamieszczony w *Szkicach socjologii polskiej...*, s. 189—209; o Kochanowskim pisał także: F. Bujak: *Jana K. Kochanowskiego psychologia narodów*. W: Idem: *Studia historyczne i społeczne*. Lwów 1924; S. Borzym: *Gra jednostki z tłumem*. W: Idem: *Filozofia polska 1900—1950*. Wrocław 1991, s. 81—82; A. Walicki: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 387—390; S. Radliński: *Filozofia dziejów Jana Karola Kochanowskiego*. W: *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznana, mało znana i znana*. Red. L. Gawor. Lublin 1992, s. 33—41; J. Kaczyński: *Koncepcja człowieka i historii w pismach J.K. Kochanowskiego*. W: Idem: *Studia z historii idei w Polsce. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski)*. Olsztyn 1989; L. Gawor: *Psycho-dzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina a kryzys kultury europejskiej XIX i XX wieku*. W: L. Gawor, L. Zdybel: *Idee kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej*. Lublin 1995, s. 65—89; L. Gawor: *Psychodzieje J.K. Kochanowskiego-Korwina*. W: Idem: *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918—1939*. Lublin 1999, s. 154—164; G. Szumera: *Teoria narodu według Jana Karola Kochanowskiego*. W: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”. T. 52. Warszawa 2007, s. 251—270.

⁴ C. Głombik: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzecz o Aleksandrze Tyszyńskim i Janie Adamskim*. Lublin 1988, s. 7.

okresu w całym bogactwie, aby pozyskać wiedzę na temat charakteru przeobrażeń zachodzących w świadomości rodzimych środowisk intelektualnych⁵. Analiza pism Kochanowskiego pozwala na odnalezienie wielu ciekawych i wartościowych wątków zawartych w myśli tego autora. Można do nich zaliczyć — za Stanisławem Borzymem — choćby to, że „Kochanowski pierwszy w piśmiennictwie polskim unaoczniał potężną rolę demagogii w grze z tłumem, podejmowanej przez jednostki”⁶. Ale są i inne godne uwagi wątki teoretyczne w pismach Kochanowskiego, co też będę starała się ukazać. Nie ulega również wątpliwości, że mimo głosów krytycznych, jakie skierowano wobec twórczości tego myśliciela⁷, należy przyznać, że śmiało głosił prymat jednostki, co w nauce polskiej w tym okresie zdarzało się rzadko.

Poglądy, które głosił Kochanowski, w wielu wypadkach nie należą do nowych, wypowiadano je już wcześniej. Dlatego zwróciłam uwagę na zależność niektórych myśli autora *Ech prawieku...* od poglądów innych myślicieli, ale skupiłam się nie tylko na poszukiwaniu prawdopodobnej inspiracji dla myśli Kochanowskiego, lecz także na tym, aby ukazać równorzędność kwestii poruszanych w dziełach polskiego myśliciela i jemu współczesnych.

W epoce pozytywizmu kierunkiem dominującym w socjologii stał się naturalistyczny ewolucjonizm, którego głównym reprezentantem był Herbert Spencer. Dopiero w epoce postpozytywistycznej doszło do zerwania z teorią ewolucjonistyczną. Koncepcji ciągłej postępowej ewolucji zaczęto przeciwstawiać wizję ewolucji przerywanej katastrofami oraz ideę rozwoju cyklicznego. Podważono ewolucjonistyczny dogmat o jednokierunkowości rozwoju. Należy podkreślić, że krytyka ewolucjonizmu nie szła w parze z odrzuceniem stanowiska naturalistycznego. Często bywało wręcz odwrotnie: przeciwstawiano się ewolucjonizmowi w celu mocniejszego zaakcentowania tego, co powtarzalne w przyrodzie, a nie po to, aby przeciwstawiać nauki społeczne naukom przyrodniczym; odchodząc od biologicznej ewolucji gatunków, zwracano się ku socjologizmowi, psychologizmowi. Tendencja antyredukcyjna, właściwa socjologizmowi, nie zawsze łączyła się z opozycją wobec naturalizmu, gdyż z jednej

⁵ Zob. W. Tyburski: *Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*. Toruń 1977, s. 6.

⁶ S. Borzym: *Gra jednostek z tłumem*. W: Idem: *Filozofia polska...*, s. 82.

⁷ Krytycznie do pomysłów J.K. Kochanowskiego ustosunkował się F. Bujak w *Studiach historycznych i społecznych* oraz W. Dunin [recenzja]: J.K. Kochanowski: *Echa prawieku*. „Biblioteka Warszawska” 1910, T. 3, z. 1.

strony głoszono tezę o swoistym, nieredukowalnym charakterze zjawisk społecznych, a z drugiej — akceptowano założenia naturalizmu. Psychologizm, będąc orientacją nader zróżnicowaną, można w najprostszy sposób scharakteryzować — za Jerzym Szackim — jako taki sposób myślenia, który przyjmuje „za punkt wyjścia psychiczne cechy jednostki, czyni z nich zmienne, po czym stara się zinterpretować zjawiska społeczne jako ich przejawy lub zjawiska społeczne”⁸.

Myśl Kochanowskiego wykazuje wiele wspólnych cech z założeniami zarówno psychologizmu, jak i socjologizmu, choć ten pierwszy na pewno był mu bliższy. Można natrafić w dorobku tego myśliciela na wątki, których inspiracją była Gustava Le Bona refleksja nad tłumem, Lestera F. Warda⁹ teoria podboju, Karla Lamprechta psychologizm historyczny, Ludwika Gumplowicza naturalizm i teoria konfliktu.

Światopogląd Kochanowskiego, uwikłany w analizy i rozważania historyczne, stanowi ważny wkład w rozwój polskiej historiozofii, mającej zabarwienie wyraźnie pesymistyczne, a także w dzieje neoromantyzmu przełomu wieków. Poglądy Kochanowskiego mają naturalistyczny charakter; jego zdaniem, na kształt życia społecznego wywierają wpływ prawa przyrody.

Niniejsza praca stanowi próbę rekonstrukcji i analizy głównych poglądów Kochanowskiego dotyczących filozofii dziejów. Nie mogłam jednak pominąć kwestii związanych z psychologią narodów, psychologią tłumy, historiografią, bez których myśli Kochanowskiego byłyby trudne do uchwycenia. Szło mi szczególnie o to, aby ukazać styl myślenia historiozofa, strukturę jego poglądów, postawę wobec

⁸ Por. P.A. Sorokin: *Contemporary Sociological Theories*. New York 1964, s. 600. Cyt. za: J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1. Warszawa 1983, s. 351.

⁹ Według Leszka Gawora w historiozofii Kochanowskiego znajdują się wątki inspirowane L.W. Warda teorią podboju. Faktem jest, że Kochanowski poznał Warda na Międzynarodowym Kongresie Socjologicznym w Londynie 1906 roku, gdzie ten amerykański socjolog prezentował (spełniając prośbę L. Gumplowicza) pracę Kochanowskiego *Tłum i jego przewódca*. (Na potrzeby kongresu Kochanowski skrócił swą pracę i zaprezentowana ona została pod tytułem *La foule et les meneurs*.) Stąd można wnioskować, że dopiero wówczas doszło do poznania Kochanowskiego z Wardem, a w późniejszym okresie polski historyk mógł zapoznać się z jego poglądami, do których nawiązywał w następnych pracach, aczkolwiek w przedmowie do pracy *Tłum i jego przewódca* Kochanowski wymienia tytuły głównych prac Warda. O czerpaniu inspiracji przez Kochanowskiego z myśli tego znakomitego uczonego mówi się co prawda wśród historiozofów. Sądzę jednak, że należy być ostrożnym w formowaniu tak jednoznacznej wypowiedzi.

świata, właściwy mu system wartości. Interpretując poglądy Kochanowskiego, analizowałam ich rozwój w miarę upływu lat. Odmienne bowiem było ujęcie tych samych problemów w różnych okresach twórczości polskiego historiozofa.

Język prac Kochanowskiego jest dość trudny, można nawet powiedzieć, że autor wzorował się na pracach polskich modernistów. Sam Ludwik Gumpłowicz twierdził, że był to styl „trochę ciężki do zrozumienia”¹⁰, a Kazimierz Hartleb określił go jako wpadający w ton patetyczny i w symbolizm¹¹. Pisma Kochanowskiego nie są łatwe i nie dają się jednoznacznie naukowo określić, ponieważ jego myśl ewoluowała. Rozległa erudycja pozwoliła mu na sformułowanie szeregu tez, jakby intuicyjnie przezeń wyczuwanych, ale nierozwiniętych w pełną i rozbudowaną teorię.

Stanisław Ossowski pisał: „Zmieniają się oceny i hierarchie. Pewne dzieła stają się w pewnym okresie niezrozumiałe i nawet zapomniane, aby później wynurzyć w tym większej świetności. Ale o ich aktualnej świetności nie decyduje chronologia”¹². Słowa te jak najbardziej korespondują z twórczością Kochanowskiego. Jana Karola Kochanowskiego należy zaliczyć do tych autorów, którzy poruszali ważką problematykę zakresu filozofii społecznej i zachowali trzeźwe spojrzenie na zachodzące zmiany.

Dopełniając niezbędnych wymogów wprowadzenia, poinformuję w tym miejscu czytelnika pokrótce o treści poszczególnych części.

W rozdziale pierwszym przybliżyłam poglądy Kochanowskiego dotyczące metodologii historiografii. Poprzedziłam je omówieniem głównych tendencji metodologicznych w historii przełomu XIX i XX wieku. Autor *Ech prawnika*... w poszukiwaniu metody wyjaśniania dziejów zwrócił się ku psychologii. Uważał, że historycy powinni zajmować się psychiką człowieka i psychiką narodów, stanowiącymi główne źródło faktów dziejowych. W kwestii metodologicznej był zwolennikiem psychologizmu.

Kochanowski włączył się do dyskusji nad przeszłością Polski i tę sferę jego poglądów można zaliczyć do nurtu apologetycznych rozważań. Myśl Kochanowskiego ma określone miejsce na mapie politycznych i światopoglądowych dywagacji. Poglądy myśliciela starałam się ukazać przez pryzmat sporów ideologicznych na temat

¹⁰ A. Gieysztor: *Kochanowski Jan Karol*. W: *Polski słownik biograficzny*. T. 13. Red. E. Rostworowski. Wrocław 1967—1968, s. 191.

¹¹ K. Hartleb: *Kronika literacka*. W: „Przewodnik Naukowy i Literacki”. R. 38. Lwów 1910, s. 861.

¹² S. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1983, s. 140.

upadku Polski, jakie toczyły się w kręgach Stronnictwa Narodowo-Demokratycznego i w innych ugrupowaniach.

W rozdziale drugim przedstawiam poglądy społeczne Kochanowskiego. Myśliciel ten był zwolennikiem elitaryzmu. To teoria elit i tłumu warta jest szczególnego wyróżnienia w jego twórczości. Kochanowski ciekawie ujął rolę jednostek wybitnych w czasach rewolucji. Na uwagę zasługuje jego charakterystyka stosunku przywódców do tłumu. Filozof ten jako jeden z pierwszych w polskim piśmiennictwie oparł swe rozważania na psychologii tłumów, ale też wniósł do tego nurtu nowe myśli. Kochanowskiego teorię elit starałam się ukazać na tle innych koncepcji podejmujących tę samą problematykę. Poglądy myśliciela nie ukształtowały się w warunkach intelektualnej próżni, niektóre aspekty jego myślenia można odnieść do koncepcji wcześniejszych, co też w pracy będę starała się wykazać.

Przedmiotem rozdziału trzeciego jest zagadnienie narodu oraz problematyki narodowej w ujęciu J.K. Kochanowskiego. Motyw przewodni tego rozdziału stanowi rekonstrukcja jego poglądów w nawiązaniu do psychologii narodów. Myśliciel ten pojmował naród jako wspólnotę duchową. Kochanowskiego interesowała kwestia różnic psychicznych między narodami. Uważał, że każdy naród reprezentuje swoisty typ psychiczny, który wpływa na jego dzieje, kulturę. Nakreślony przez Kochanowskiego portret psychologiczny Polaków wart jest przypomnienia choćby dlatego, że bogatszą czyni refleksję nad naszą tożsamością narodową. Kochanowskiego koncepcję narodu można włączyć do nurtu neoromantycznego.

W celu ukazania całokształtu poglądów Kochanowskiego w rozdziale czwartym analizie poddałam problem kryzysu cywilizacji. Przedstawienie jego propozycji na tle innych koncepcji podejmujących to zagadnienie pozwoli na uwypuklenie tych elementów, które stanowią oryginalny wkład polskiego historiozofa w refleksję nad kryzysem cywilizacji. Kochanowski, poszukując dróg wyjścia z kryzysu, pokładał nadzieję w chrześcijaństwie. Uważał, że ocalić współczesną cywilizację może tylko zwrot ku ideałom chrześcijańskim.

Oddzielny fragment pracy stanowią *Refleksje końcowe*, które niniejszą rozprawę zamykają. Podejmuję w nich próbę oceny poglądów Kochanowskiego.

Rozdział I

Rozwój zainteresowań naukowych Kochanowskiego — od historii do historiozofii

Refleksja Kochanowskiego nad historią i jej problemami metodologicznymi

Tytuł rozdziału wskazuje, że twórczość Kochanowskiego należy do tych dwóch dziedzin, które stanowią zarazem pasję uczonego. Oddzielenie zainteresowań historycznych od historiozoficznych jest w dorobku Kochanowskiego bardzo trudne. Historię i historiozofię w przypadku tego myśliciela łączyła swoista więź, wzajemna zależność. Dopiero uwzględnienie obu rodzajów wypowiedzi pozwala zrozumieć oryginalność stanowiska tego myśliciela. Charakterystykę jego poglądów warto poprzedzić spojrzeniem na środowisko, w jakim działał, określić obszar jego zainteresowań oraz podać przynajmniej podstawowe fakty z życia intelektualnego. Kochanowski pod wpływem Adolfa Pawińskiego podjął w 1888 roku studia uniwersyteckie w dziedzinie historii. Lata jego studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim przypadły na czas, kiedy na tej uczelni panował rodzaj kultu historii i wszystkiego, co się z nią wiązało. Jednocześnie historiografia uniwersytecka pozostawała w rękach pokolenia dobrze wykształconych specjalistów, uprawiających tak zwane dziejopisarstwo krytyczne. Spośród wykładowców Uniwersytetu Jagiellońskiego, z którymi zetknął się Kochanowski, nie sposób pominąć Stani-

sława Smolki, do którego trafił na seminarium. Brał także udział w seminarium Wincentego Zakrzewskiego i w ćwiczeniach paleograficznych Bolesława Ulanowskiego. Słuchał wykładów Stanisława Tarnowskiego, Mariana Sokołowskiego, Józefa Łepkowskiego, Franciszka Piekosińskiego. W 1892 roku wybrano Kochanowskiego na pierwszego prezesa Kółka Historycznego Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od roku 1892 dwa lata studiował we Wrocławiu, skąd wiosną 1893 roku udał się do Włoch, by przez krótki czas pogłębiać swą wiedzę w Deutsches Historisches Institut w Rzymie¹. Podczas studiów na Uniwersytecie Wrocławskim uczęszczał na wykłady Jakoba Cara, Władysława Nehringa, miał także zajęcia z paleografii i źródłoznawstwa u Colmara Grünhagena. W pracy kandydackiej zajął się dziejami chłopów w Małopolsce w XV wieku, a jego opiekunem był J. Caro, badacz historii Polski i Rosji. Studiów uniwersyteckich doktoratem nie zakończył.

Pewnym autorytetem dla Kochanowskiego był Stanisław Łaguna, historyk, mediewista. To od niego otrzymał potężny księgozbiór. O Stanisławie Łagunie pisał, że był to „mistrz szukający prawdy bezwzględnej, nie dawał unosić się żadnemu z akademickich kierunków dziejopisarskich, że nie był ani historykiem heroistą, ani historykiem socjologiem, a wreszcie, pomimo że wszelkie odcienie tych kierunków badał i zgłębiał gruntownie, nie przeceniał nigdy pozytywnej wartości ich [...]”².

Debiutem pisarskim Kochanowskiego był artykuł z 1889 roku, zamieszczony w „Przeglądzie Akademickim”, o gabinecie archeologicznym J. Łepkowskiego³. W tym samym piśmie ukazała się w 1890 roku praca zatytułowana *Kilka słów w sprawie teorii historyczno-heraldycznej dr. Fr. Piekosińskiego*. Po zakończeniu studiów Kochanowski opublikował w latach 1899–1900 pracę *Dzieje Akademii Zamojskiej (1594–1784)*, którą poprzedził ambitnym wstępem o odrodzeniu i humanizmie w Europie i Polsce. Następnie w 1899 roku ukazała się książka *Kazimierz Wielki. Zarys żywota i panowania*, a w 1890 roku — *Witold, wielki książę litewski. Studium historyczne*.

¹ W biografiach podawane są dwie różne daty pobytu Kochanowskiego w Rzymie. Niektóre źródła podają rok 1893 (*Słownik biograficzny socjologii polskiej*. Red. W. Winclawski. T. 2. Toruń 2004), a inne rok 1894 (*Uczni polscy XIX i XX stulecia*. Red. A. Śródka. T. 2. Warszawa 1995).

² J.K. Kochanowski: *Stanisław Łaguna jako historyk*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1, s. 154.

³ Podają za A. Gieysztozem: *Polski słownik biograficzny*. Red. E. Rostworowski. T. 13. Wrocław 1967–1968, s. 190.

W 1901 roku wydał pracę *Początki walki słowiańsko-niemieckiej nad Bałtykiem w świetle najnowszej historiografii niemieckiej*, w 1904 oraz 1908 roku ukazały się *Szkice i drobiazgi historyczne*.

W 1913 roku zaproponowano kandydaturę J.K. Kochanowskiego na stanowisko profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. Poparcia kandydatowi udzielił Henryk Sienkiewicz⁴. Pisarz zwrócił się do Ignacego Chrzanowskiego, prosząc o dyskretne wymienienie spośród kandydatów osoby Kochanowskiego. Sienkiewicz podjął usilne starania, aby wprowadzić swego kandydata na katedrę historii polskiej. Do profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego rozesłał listy zalecające Kochanowskiego, w których między innymi tak charakteryzował polecanego kandydata: „Człowiek mrówczej pracy i jeszcze młody (lat około 40). Znalazłby właściwe dla siebie pole, mógłby pracować dalej z korzyścią dla nauki i dla katedry. Dorobku nie znam, czytałem tylko sprawozdania, niektóre tak entuzjastyczne, że zabiorę się zaraz do czytania. Jest w tym jakoby sporo hipotez historycznych i historiozofii. Ale uważam to za dodatni rys naukowy, jeśli człowiek czasami oderwie się od pieczęci, dyplomów [...] i pozwala myślom pobujać w historiozoficznych przestworzach. W ten sposób umysł i dusza nie kurczą się i nie śniedzieją. [...] Z kandydatem moim nie żyję w bliższych stosunkach, [...] wiem, że jest człowiekiem nadzwyczaj zacnym, sumiennym — [...] lubię w nim polską krew, poprawną polską rasę”⁵. W takich słowach ujął swą opinię o Kochanowskim Sienkiewicz w liście do Stanisława Tarnowskiego. Oczywiście, pisarz nie zaniedbał tego, by wspomnieć o pochodzeniu swego kandydata z rodziny słynnego poety renesansu Jana Kochanowskiego z Czarolasu. Mimo zabiegów Sienkiewicza kandydaturę Kochanowskiego odrzucono. Jak pisze Stanisław Barycz: „Rzecz może nieprzypadkowo dla dania Kochanowskiemu satysfakcji, a pośrednio Sienkiewiczowi jako jego orędownikowi, tenże Wydział Filozoficzny zaledwie w kilka miesięcy później zaprosił autora *Ech prawnieku* na wykłady z dziejów Litwy”⁶. Do wykładów jednak nie doszło, a przyczyną tego było rozpoczęcie działań wojennych.

⁴ Warto odnotować, że Henryk Sienkiewicz w 1904 roku zaprosił Kochanowskiego do grona członków założycieli Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i znalazł w nim żarliwego poplecznika w tej sprawie, o czym świadczy prowadzona między nimi korespondencja. Zob. Henryk Sienkiewicz: *Listy*. T. 3. Cz. 1. Oprac. M. Bokszczanin. Warszawa 2007, s. 131—133.

⁵ Cyt. za: H. Barycz: *Na przełomie dwóch stuleci. Zarys polskiej humanistyki w dobie Młodej Polski*. Wrocław 1977, s. 46.

⁶ Ibidem, s. 47.

W zrozumieniu metodologii historiografii Kochanowskiego pomocne okazuje się spojrzenie na kierunki, jakie w tej dziedzinie obowiązywały w owym czasie. W dobie pozytywizmu praca historyka polegać miała na ustaleniu i opisie „realnych” faktów. W drugiej połowie XIX wieku zaczęto wobec tradycyjnego uprawiania historiografii wysuwać pewne zarzuty. Wspomnieć należy choćby o słowach krytyki wypowiedzianych przez Jakuba Burckhardta w dziele *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Burckhardt krytykował historiografię za tendencyjność, drobiazgowość, zależność wydawanych ocen od aktualnej postawy badacza wobec rzeczywistości. Jego zdaniem, historia nie powinna się ograniczać do opisu dawnych wydarzeń, ale powinna docierać do tego, co w ludzkiej kulturze stałe. O takich zadaniach dziejopisarstwa świadczą następujące słowa Burckhardta: „Każde poznanie faktów zawiera obok szczegółowych informacji wartości ogólne lub historyczne, jak wiedzę o danej epoce zmiennego ludzkiego ducha; dowodzi również ciągłości i nieprzemijalności tego ducha”⁷. W miarę zaostrzania się antagonizmów społecznych zaczęto zarzucać historii, że jest ona — jak to ujął Fryderyk Nietzsche — „celem samym w sobie”. Wysuwano zarzut, że nie potrafi wyjaśnić zachodzących procesów w życiu społecznym. Dlatego u schyłku XIX wieku nastąpił w pracach historyków wyraźny zwrot. Pod naciskiem prądów socjologicznych, psychologicznych, etnologii oraz prądów marksistowskich rozgorzał spór między zwolennikami indywidualistycznego i kolektywistycznego ujmowania dziejów. Jak zauważył Marek N. Jakubowski, to już w dwu ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku można zaobserwować zanik pozytywistycznego paradygmatu poznania historycznego⁸.

Antypozytywistyczna refleksja w historii przebiegała przede wszystkim pod znakiem negacji i sceptycyzmu. Był to sceptycyzm trojako motywowany. Po pierwsze, dawano wyraz wątpliwości, czy rzeczywiście proporcjonalnie do liczby ustalonych faktów wzrasta wiedza historyczna, a zatem wątpliwości dotyczyły samej wartości poznawczej indukcyjnego gromadzenia faktów. Po drugie, dużą rolę odegrał sceptycyzm wobec głoszonej przez pozytywizm idei stałej ewolucji wartości intelektualnych i moralnych człowieka, która dokonuje się według rzekomo naturalnych praw postępu. Po trzecie,

⁷ Z. Kuderowicz: *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa 1973, s. 226.

⁸ Zob. M.N. Jakubowski: *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*. Toruń 2004, s. 213.

w refleksji antypozytywistycznej silne odzwierciedlenie znalazło sceptyczne nastawienie do przyznawania pisarstwu historycznemu rangi nauki ścisłej, podobnej do nauk przyrodniczych, i słuszności hasła historii „obiektywnej”, oderwanej od życia. Jak to ujął M.H. Serejski, „Faktem jest, że kanony obiektywistycznej, uchylającej się od życia bieżącego historii nie mogły już zadowalać”⁹.

W dziedzinie krytyki pozytywistycznego poznania historycznego wysuwają się na czoło koncepcje, których autorami byli: W. Dilthey, B. Croce, G. Simmel, H. Rickert, M. Weber. Ci myśliciele wskazywali na niedostrzeganie przez pozytywistów różnicy między poznaniem przyrody a poznaniem życia społecznego (świata wartości, ducha, działalności człowieka), przy czym szczególnie ostro sformułował to Dilthey, głosząc, że „przyrodę wyjaśniamy, życie zaś duchowe rozumiemy”¹⁰. Według Diltheya człowiek stwarza w świecie przyrody świat historii jako *imperium in imperio*, gdzie rządzą raczej wartości niż przyczyny. Aby poznać ten swoisty świat, trzeba stosować odpowiednie procedury, których istota polega na ustanowieniu między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym więzi duchowej, określanej zwykle jako „rozumienie” (*Verstehen*). Rozumienie nie należy do poznawania cudzych stanów psychicznych w sensie psychologicznym¹¹. W ogólnym ujęciu rozumienie jest procedurą ujawniania tego, co kryje się pod obserwowalną na sposób przyrodniczy powierzchnią świata ludzkiego. Mimo nacisku, jaki kładł Dilthey na psychologię jako na podstawę nauk humanistycznych, nie można jego poglądów łączyć z psychologizmem. Interesował go nie tyle człowiek wyposażony w trwałe cechy psychiczne, ile człowiek w historii, którego kształtują zmienne wpływy społeczne. Zainicjowana przez Diltheya tak zwana humanistyka rozumiejąca stała się ważną alternatywą metodologiczną dla historiografii, ponieważ przełamała monopolistyczną pozycję pozytywizmu. Zasada determinizmu została zastąpiona koncepcją znaczenia historycznego, utożsamianego z funkcją spełnianą w historyczno-kulturowej całości. Historia miała skupiać wysiłki na ujawnieniu funkcji i cech, jakie ludzie przypisywali swym wytworom. Wiedzę historyczną umożliwia — według Diltheya — rozumiejąca interpretacja dawnych zdarzeń i ludzkich wytworów na podstawie źródeł pisanych, szczególnie pamiętników, autobiografii.

⁹ M.H. Serejski: *Historycy o historii. Od Adama Naruszewicza do Stanisława Kętrzyńskiego 1775—1918*. Warszawa 1963, s. 410.

¹⁰ J. Topolski: *Metodologia historii*. Warszawa 1976, s. 119.

¹¹ J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. T. 2. Warszawa 1983, s. 474—475.

Pod koniec XIX stulecia w naukach historycznych coraz więcej zwolenników zyskiwał idiografizm. Jego twórcy to przedstawiciele ruchu neokantowskiego, tak zwanej szkoły badeńskiej, Heinrich Rickert i Wilhelm Windelband. Zaproponowali oni podział nauk ze względu na metody i cele badawcze na nauki nomotetyczne i nauki idiograficzne. Nauki przyrodnicze zaliczono do nauk nomotetycznych, zmierzających do ustalenia ogólnych prawidłowości oraz akceptujących determinizm. Nauki historyczne zaliczone zostały do nauk idiograficznych, czyli dążących do uchwycenia tego, co niepowtarzalne w rozwoju społecznym. Historia powinna zajmować się cechami charakterystycznymi, swoistymi dla zjawisk historycznych. Posługiwać się przy tym ma nie rozumieniem ani przeżyciami odtwórczymi, jak zakładali przedstawiciele szkoły Diltheya, lecz pojęciami jako intelektualnymi konstrukcjami¹². Przedstawiciele tak zwanej szkoły badeńskiej przeciwstawili się budowaniu nauk humanistycznych na pozaintelektualnych sposobach poznania, jak również krytycznie odnieśli się do nadania psychologii podstawy tychże nauk. Zaatakowali także głoszony przez Diltheya historyzm oraz koncepcję „życia”.

Najogólniej rzecz ujmując, dla dziejopisarstwa końca XIX i początku XX wieku znamienny był fakt, że swe miejsce znalazły tu zarówno koncepcje zmierzające do uchwycenia tego, co indywidualne, niepowtarzalne w rzeczywistości historycznej, z czym łączył się idiografizm, jak i koncepcje wyrastające z ducha pozytywizmu, poszukujące trwałych zasad rządzących dziejami, którym bliższy był nomotetyczny model nauki.

Dość szybko do Polski, co prawda nie bez pewnych oporów, zaczęły docierać głównie niemieckie teorie metodologiczne. Spośród nowych metod poznawczych w historii jedną z bardziej znanych była koncepcja Karla Lamprechta. Do polskich historyków, którzy próbowali wprowadzić pomysły tego niemieckiego myśliciela do własnej pracy badawczej, należał W. Sobieski. Innym historykiem, który bronił pomysłów Lamprechta, był S. Zakrzewski, który po roku 1905 wystąpił z programem intuicjonizmu historycznego. Zwolennikiem tej koncepcji był także J.K. Kochanowski. W pierwszych swych pracach przeciwstawiał się K. Lamprechtowi i Juliuszowi Lippertowi. Jak twierdzi Jerzy Maternicki, Kochanowski pozostawał pod wpływem tych teorii metodologicznych, „u podstaw których leżała rozwijająca się wówczas, ale niedostatecznie skryształizowana

¹² Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983, s. 151.

w swych założeniach socjologia”¹³. W tym samym czasie socjologiczne koncepcje usiłował zaadaptować na użytek historii mieszkający poza granicami kraju L. Gumpłowicz¹⁴.

W pracy napisanej (jak podaje autor) w 1902 roku pt. *Najnowsze kierunki w historiozofii a wskazania historiografii naukowej* Kochanowski — jak wspomniano — polemizuje z poglądami Lamprechta. Kochanowski zgadza się założeniem tego niemieckiego historyka, że działalność jednostki zależy od podstaw tej kultury, w której owa jednostka żyje i działa¹⁵. Polski myśliciel przyznaje także rację Lamprechtowi, gdy ten głosi, że badania i studia nad rozwojem wewnętrznym gromad ludzkich: plemion, narodów, państw, powinny być sprofilowane na ich warunki społeczne i kulturalne, natomiast krytycznie odnosi się do takich pojęć używanych przez niemieckiego historyka, jak „kolektywizm” czy „diapazony epoki”. Píše bowiem, że „stanowią one istotnie oryginalny, ale zarazem bardziej niż problematyczny pod względem naukowym nabytek Lamprechta”¹⁶. Ten myśliciel niemiecki, przeciwny indywidualistycznemu pojmowaniu dziejów, bronił ujęcia kolektywistycznego. Lamprecht proponował, aby w historii wyjaśniać zdarzenia, nie biorąc pod uwagę motywów jednostki, lecz motywy grup; czyli nie opisywać jednostkowych faktów, lecz ustalać prawa rządzące dziejami. Prawa te mają charakter praw psychologii społecznej. Te „psychiczne prądy są ustawicznie przetwarzającymi się przyczynami i podstawami rozwoju. Ciągłe działa samodzielnie owa tworząca nadwyżka sił psychicznych, ten kompleks”¹⁷, który Lamprecht nazywa „diapazonami epoki”. Według Lamprechta „diapazony” znamionują ustawicznie się powtarzające w dziejach, typowe zjawiska kultury. Od zmian w psychicznych postawach mas w dużym stopniu zależą zmiany w historii. Zdaniem Lamprechta, działanie mas opiera się na przyczynowości, gromadnych celów nie uświadamiają sobie jednostki, natomiast działanie jednostek jest celowe. Według Lamprechta „snują się przez ciąg dziejów dwa różne szlaki zjawisk, jedno faktów dowolnie spełnianych — indywidualnych, dru-

¹³ J. Maternicki: *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914—1918*. Warszawa 1975, s. 16.

¹⁴ Por. L. Gumpłowicz: *Historia a socjologia*. „Przegląd Historyczny” 1905, T. 1, s. 6—23; Idem: *Cywilizacja*. „Przegląd Historyczny” 1909, T. 8, s. 1—11.

¹⁵ J.K. Kochanowski: *Najnowsze kierunki w historiozofii a wskazania historiografii naukowej*. W: Idem: *Szkice i drobiazgi historyczne*. Warszawa 1908, s. 6.

¹⁶ Ibidem, s. 7.

¹⁷ W. Sobieski: *Z historiozofii niemieckiej (uwagi o pojmowaniu dziejów K. Lamprechta)*. W: Idem: *Szkice historyczne*. Kraków 1904, s. 268.

gie socjalno-psychicznych, z konieczności na arenę dziejów występujących. Pierwsze są dziełem [...] wybranej garstki ludzkości — drugie znamię ciemnej, szarej masy”¹⁸. Myśliciel niemiecki poruszył zatem jakże aktualny wówczas w historiografii temat: stosunek mas do indywiduum. To wokół tego problemu toczyła się dyskusja o historiografii Lamprechta — według opinii Sobieskiego — na zjeździe historyków w Krakowie 1900 roku. „Indywiduum a masa — oto zatem dwa bieguny polemiki. Tu tkwiła oś całego sporu. Ubocznie jednak wplątała się tu i przyczepiła sprzeczka naukowa o stosunek historii kultury do historii polityki”¹⁹. Propozycja Lamprechta zmierzała do przekształcenia dziejopisarstwa w dyscyplinę wyjaśniającą zjawiska na dużą skalę oraz pozwalającą odnaleźć reguły, którym one podlegają. Lamprecht był zwolennikiem badań porównawczych, za których pomocą chciał odkryć prawa rządzące historią oraz etapy w dziejach ludzkości. Jak zauważa Sobieski w artykule *Z historiologii niemieckiej*, Lamprecht pod wpływem Hintzego uznał zarówno metodę kolektywistyczną, jak i indywidualistyczną za uzupełniające się i dla wykluczenia wątpliwości zmienił nazwę tej pierwszej na „uniwersalistyczną”. Natomiast według opinii Jerzego Topolskiego Lamprecht proponował metodę wyjaśniania zmian, a nie rozwoju²⁰. Niemiecki badacz wyznaczył historiografii nowe zadania, którym nie mogłaby ona sprostać, gdyby nie odeszła od tradycyjnych metod, a zwłaszcza zajmowania się szczegółami. Lamprecht uważał naród za najważniejszy element historii ludzkości (co prawda badania swe ograniczył tylko do narodu niemieckiego). Polskich zwolenników Lamprechta pociągała jego psychologizująca tendencja oraz jego metoda umożliwiająca całościowe ujęcie procesu dziejowego dzięki posługiwaniu się pojęciem „dusza zbiorowa”, dusza narodowa²¹.

Kochanowski w początkowych zainteresowaniach historiozoficznych zgłaszał zastrzeżenia wobec socjologizmu i psychologizmu oraz z jednej strony stał w obronie historii politycznej i „naukowej metody badawczej”, a z drugiej strony sam snuł socjologiczno-historiozoficzne rozważania. Te słowa można odnieść szczególnie do poglądów, które przedstawił w szkicu *Najnowsze kierunki w historiografii a wskazania historiografii naukowej*. Praca ta powstała w początkowym okresie jego zainteresowań filozoficzno-socjologicznych

¹⁸ Ibidem, s. 277.

¹⁹ W. Sobieski: *Z historiologii niemieckiej. (Polemika o pojmowanie dziejów K. Lamprechta)*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1, s. 55.

²⁰ J. Topolski: *Metodologia historii...*, s. 145.

²¹ Por. M.H. Serejski: *Historycy o historii...*, s. 409.

i ukazuje stanowisko autora wobec poglądów K. Lamprechta oraz J. Lipperta. W artykule tym Kochanowski opowiada się za podejściem indywidualistycznym w historii. Píše: „[...] większość faktów dziejowych ukazuje się wciąż jeszcze oku historyka w świetle niedopuszczającym lekceważenia roli jednostek, przeto pełnia kierunku antyheroistycznego w dziejopisarstwie obecnym zakrawać musi na szkodliwą ideologię”²². Kochanowski w tym szkicu zauważa, że w socjologicznej interpretacji dziejów widoczna jest niechęć do historii politycznej, co jego zdaniem, „zakrawa na oportunizm”. Podkreśla także, że poszukiwaniom Lamprechta przyznać można wartość raczej dialektyczną aniżeli metodologiczną.

To w pracy *Najnowsze kierunki w historiozofii a wskazania historiografii naukowej* Kochanowski zwraca uwagę na różnice występujące między historią a historiozofią. Twierdzi, że historiozofia jest specjalnością uogólniania spostrzeżeń z zakresu historii. Pomimo dostrzegania w niej pewnych niedoskonałości przyznaje Kochanowski, że jej zasługa polega na „rozszerzaniu widnokręgów poznawczych”; przypada jej też „ogólniejsze oświećlanie” dziejów ludzkości. Jak słusznie zauważyła Elżbieta Nowakowska, konwersja Kochanowskiego z historyka w historiozofa nie była przypadkiem, lecz „logicznym rezultatem teoretycznej wizji historii, którą usiłował praktycznie realizować”²³.

Poglądy Kochanowskiego ulegały w kolejnych latach wyraźnej ewolucji, „ciekawej i chyba znamiennej dla tego okresu”²⁴. Już w 1903 roku (czyli rok po napisaniu poprzedniego szkicu) Kochanowski stwierdza: „Dziejopisarstwo nasze stoi po dziś dzień [...] niemal zupełnie poza sferą najnowszych prądów historiograficznych na Zachodzie: kierunku socjologicznego i psychologicznego. Trzyma się też ono włącznie — bo z konieczności — tego pozytywizmu, który bada zjawiska dziejowe w ścisłym świetle faktów naukowych i niewątpliwie stwierdzonych i który unika wznoszenia się ponad nie w jakimkolwiek bądź kierunku”²⁵.

²² J.K. Kochanowski: *Najnowsze kierunki w historiozofii a wskazania historiografii naukowej...*, s. 10.

²³ E. Nowakowska: *Optymizm historyczny Jana Karola Kochanowskiego*. W: *Studia nad świadomością historyczną Polaków*. Red. J. Topolski. Poznań 1994, s. 265.

²⁴ M. Wierzbicka: *Dawne syntezy dziejów Polski. Rozwój i przemiany koncepcji metodologicznych*. Wrocław 1974, s. 88.

²⁵ J.K. Kochanowski: *Rozwój dziejopisarstwa polskiego w drugiej połowie XIX wieku*. W: Idem: *Szkice i drobiazgi historyczne...*, s. 32.

Czasy reakcji porewolucyjnej sprzyjały w historiografii atakom na pozytywizm. Modny stawał się powierzchownie „adaptowany Bergson z jego teorią intuicji i ewolucji twórczej”²⁶. Kochanowski znał poglądy Bergsona, wspomina o nim w swych pracach, trudno jednak powiedzieć, czy jego wiedza dotycząca tego filozofa ograniczała się do pobieżnej znajomości jego myśli, czy też rzeczywiście stanowisko Bergsona, przyznające intuicji szczególne miejsce w naukach humanistycznych, stanowiło dla naszego historyka swego rodzaju inspirację w poszukiwaniu metody badawczej.

W związku z ruchem rewolucyjnym w 1904–1905 roku powstały, zwłaszcza w zaborze rosyjskim, korzystniejsze warunki do wyrażania otwartych prądów intelektualnych. W 1905 roku założono w Warszawie czasopismo „Przegląd Historyczny”, którego redaktorem został J.K. Kochanowski. Czasopismo to wystąpiło z programową deklaracją, wyrażającą nowe aspiracje i zainteresowania historyków. Zadania, jakie postawiono temu pismu, dobrze ujął W. Sobieski w *Słowie wstępnym* do tomu pierwszego „Przeglądu Historycznego”: „Aby »Przegląd Historyczny« uczynić pismem prawdziwie naukowym, musimy oczywiście wstąpić przede wszystkim na drogę badań porównawczych i ten kierunek badań szczególnie popierać chcemy na łamach naszego pisma, dążąc pełnymi żaglami do porównawczych zestawień powszechnodziejowych, do widnokręgów uniwersalnohistorycznych. [...] celem naszym będzie uwzględniać całe życie dziejowe narodu, całe dzieje jego zbiorowej duszy we wszystkich jej przejawach, we wszystkich przeblysłkach kultury [...]”²⁷. Zgodnie z celami, jakie wyznaczono czasopismu, umieszczano w nim artykuły prezentujące najnowsze prądy w metodologii historii i w socjologii. Na łamach tego pisma drukował między innymi M. Handelsman, L. Gumplowicz, W. Sobieski, J.K. Kochanowski, którzy należeli w Polsce do zwolenników nowych prądów w historiografii. Potwierdzeniem tych słów może być stanowisko L. Gumplowicza — propagatora stosowania socjologicznej metody wyjaśniania dziejów. Gumplowicz krytykował historiografię za „heroistyczno-indywidualistyczne” przedstawianie dziejów.

Jak już wspomniałam, poglądy Kochanowskiego ulegały dość znacznym zmianom, tak też było z jego poszukiwaniami metody wyjaśniania dziejów. W wykładzie wygłoszonym w październiku

²⁶ M.H. Serejski: *Historycy o historii...*, s. 410.

²⁷ W. Sobieski: *Słowo wstępne (do I tomu „Przeglądu Historycznego”)*. W: M.H. Serejski: *Historycy o historii...*, s. 483.

1919 roku na Uniwersytecie Warszawskim, pt. *Zadania historiografii polskiej*, wyraźnie można zauważyć, jak jego myśli ewoluowały. Píše bowiem, że „źródłem wszelkich poczynañ ludzkich — tworzywa dziejów, znaczonego rozmaitością krajów, ludów i pokoleń, jest psychika człowieka: stosunek wewnętrznego jego świata do świata zewnętrznego — rodzaj i stopień twórczej jego woli w stosunku do życia”²⁸. Kochanowski twierdził, że źródłem wszelkich zmian w historii jest „grunt psychiczny” danego narodu. Historia i historycy powinni zajmować się psychiką człowieka i psychiką narodów, jako głównym źródłem faktów dziejowych. Zdaniem Kochanowskiego, „trzeba sięgnąć w głąb tych tajników, z których, niby ze źródła, wytrysły odmienności zasadnicze narodów: trzeba rozważać nastroczające się zagadnienia na tle ich psychologii, nie zaś rzekomo pierwszorzędnych, a w gruncie rzeczy wtórnych, historycznych faktów dziejowych”²⁹. W poglądach tych dał historyk wyraz wyraźnemu opowiedzeniu się za metodą psychologiczną w badaniach dziejów. Twierdził, że to psychologia jest „istotologią zjawisk wszechludzkich”. Dodam tylko, że na temat metody można przytoczyć i taką wypowiedź Kochanowskiego: „[...] nie w metodzie dociekań ludzkich leży zasada rzeczy badanych, lecz w rzeczach samych”³⁰. Jednakże należy podkreślić, że bynajmniej nie lekcewał on metodologii, bo przecież odkąd stał się zwolennikiem psychologizmu historycznego, to już od niego nie odszedł. O ile modyfikował pewne założenia w swej teorii, o tyle w kwestii metodologicznej przyjmował konsekwentnie reguły psychologizmu. Historyk ten zakładał, że wszelkie dokumenty historyczne są „martwą i fragmentaryczną wydzieliną życia”, „aby mówić poważnie o zjawiskach życia — trzeba znać życie”³¹. A jest ono zależne nie tylko od środowiska, ale i od przeżyć, „zawartych w przeszłości otchłannej, zakłętej w dziedziczności, z której wylania się stosunek człowieka do świata: rdzeń nie tylko świadomości jego, ale i podświadomości, a wraz z nim całość myśli jego i porywów, wreszcie zaś czynów, zarówno indywidualnych, jak zbiorowych”³². Kochanowski dążył do odkrycia „prawdziwego oblicza historii”, skrywającego się poza powierzchownymi w istocie faktami, uważanymi

²⁸ J.K. Kochanowski: *Zadania historiografii polskiej*. „Przegląd Historyczny” 1919—1920, T. 22, s. 206.

²⁹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*. Częstochowa 1925, s. 251.

³⁰ Ibidem, s. 24.

³¹ J.K. Kochanowski: *Zadania historiografii polskiej...*, s. 207.

³² Ibidem.

za historyczne. Wychodził z założenia, że w materii historii „Przeobrażenia *zewnętrne* warunków życia zbiorowego, a stąd i bytu dziejowego ludzkości, są jedynie wynikiem zjawiska zasadniczego — *wtórny* jego odbiciem”³³. Poznanie psychiki narodów, „źródła istotnego” ich form politycznych i czynów dziejowych, jest zasadniczym zadaniem historii. Sądził, że „Jedyność źródła psychicznego, jako retorty czynu — jest prawdą nie ulegającą wątpliwości”³⁴. Sytuując się w perspektywie psychologizmu historycznego, Kochanowski za podstawową dziedzinę poszukiwania zasad decydujących o „obliczu historii” uznał psychologię. Uważał, że szczególną rolę w owym poszukiwaniu powinno odegrać dziejopisarstwo polskie, do czego predysponuje naszych historyków głęboka znajomość sąsiadujących z nami biegunów historycznych Europy: Wschodu i Zachodu, jak też ze względu na naszą historię, która wystawiła nasz naród na ciężką próbę. Polski badacz jest — zdaniem Kochanowskiego — urodzonym humanistą, powołanym do podejmowania zadań na polu „wielkiej humanistyki”, czemu sprzyja także charakter syntetyczny naszego języka — „wyrazu naszych dusz”.

Skierowanie uwagi w badaniach historycznych na psychologię cechuje także prace innych polskich filozofów. Główny wątek rozważań metodologicznych Kochanowskiego wskazuje na pewne pokrewieństwo jego zapatrywań z poglądami Józefy Kodisowej. Kodisowa swoje uwagi o nauce historycznej przedstawiła w rozprawie *Zmienność historyczna i jej prawa. Przyczynek do historyki*, która ukazała się w „Przeglądzie Filozoficznym” (1912). W artykule tym poruszyła problem odmienności poznania historycznego i socjologicznego. Autorka proponowała oparcie praw historycznych na podstawach biologiczno-psychologicznych. Kodisowa wyróżniła dwa rodzaje historii: „historię pragmatyczną” i „historię kultury”. Pierwsza „ma głównie na oku biografie historycznych indywiduów” i zajmuje się stosunkiem „jednostek ludzkich do masy i wzajemnym ich oddziaływaniem na siebie”, w czym — zdaniem Kodisowej — „psychika gra bardzo ważną rolę”³⁵. Autorka kontynuuje: „Wszelkie zmiany historyczne, o ile są one wynikiem czynności ludzkiej, powstają w zależności od psychicznej strony życia”³⁶. Jeżeli mogą być w masach

³³ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa—Lwów 1917, s. 251.

³⁴ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 15.

³⁵ Zob. J. Kodisowa: *Zmienność historyczna i jej prawa. Przyczynek do historyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, T. 15, s. 112.

³⁶ Ibidem, s. 114.

— pisze Kodisowa — jakieś cechy, które trudno dojrzeć w jednostce, to nigdy nie może być odwrotnie. Każdy naród, państwo, ma cechy sobie tylko właściwe, które są zależne od tego, „co tworzy ich życie”, od jednostek. Kodisowa twierdzi, że „prawa leżące u podstaw rozwoju psychiki ludzkiej muszą też stanowić zarazem podłoże rozwoju historycznego”³⁷. Analogicznie jak Kochanowski, Kodisowa upatrywała w psychice ludzkiej zasadniczego czynnika zmian dziejowych.

Zapewne mało znane w środowisku historycznym są wypowiedzi Adama Mahrburga, który zwracał uwagę na znajomość psychologii jako nauki pomagającej wyjaśniać fakty historyczne. Mahrburg pisał: „Każdy bowiem proces dziejowy jest między innymi procesem duchowym, psychicznym, skoro chodzi tam zawsze o sprawy, czyny i dzieła ludzkie, których bez uwzględnienia warunków psychicznych, przez psychologię właśnie badanych, zrozumieć niepodobna”. I kontynuował: „[...] konieczność psychologii tam, gdzie chodzi o duchową działalność czy twórczość człowieka, jest oczywistą. Każdy historyk i na każdym kroku jest psychologiem, a tym gorzej dla niego i dla historii, jeżeli psychologia jego jest bezwiedną lub nienaukową”³⁸. Mimo zasadniczej tożsamości psychicznej natury człowieka — pisze Mahrburg — uderza wielka różnorodność typów psychicznych, odrębnych usposobień, temperamentów³⁹. „Psychologizm” Mahrburga łączył się z psychologią zbiorową. Na przykładzie poglądów Kodisowej i Mahrburga można wnioskować, że refleksja filozoficzna nad historią i jej problemami metodologicznymi dotyczyła osiągnięć ówczesnej socjologii i psychologii i ich przydatności w badaniach historycznych. Tą drogą poszedł w swych rozważaniach Kochanowski, opowiadając się za wykorzystaniem psychologii w badaniach dziejów.

Kochanowski odrzucił w historiografii idee przyczyn i skutków, można powiedzieć, że poszedł w tym samym kierunku co Dilthey, który też owe kategorie odrzucił. Twierdził, że metoda historyczna nie może polegać tylko na „badaniu” faktów. Fakty historyczne naukowcy powinni traktować „jako wyłonione przez ludzkość na powierzchnię stosunku jej psychiki do świata, słupy wytyczne, znacząco utajone dla oka nurty głębin”⁴⁰. Kochanowski nie był je-

³⁷ Ibidem, s. 116.

³⁸ A. Mahrburg: *Historia filozofii*. W: *Poradnik dla samouków*. Cz. 2. Warszawa 1899, s. 588.

³⁹ Zob. A. Mahrburg, J. Kodisowa: *Rozwój życia psychicznego*. W: *Poradnik dla samouków*. Cz. 5, z. 2. Warszawa 1905, s. 736.

⁴⁰ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 20.

dynym myślicielem polskim, który krytykował rozumienie historii jako opisu kolejnych zdarzeń. W podobnym tonie wypowiadał się na przykład Stanisław Szczepanowski, który pisał: „Czymże w istocie jest historia. Czy tylko szeregiem faktów [...]. Jej duszą zaś jest wyśledzenie sprężyn duchowych, tajemnych pobudek, które działały w sercach pojedynczych ludzi, w duszy całych narodów. Ta najważniejsza część historii wiecznie pozostanie domysłem — odgadywaniem — intuicją”⁴¹. W historiografii chodzi — zdaniem Szczepanowskiego — nie o zinterpretowanie faktów, lecz o dotarcie do psychicznych podstaw ludzkich działań, stąd potrzeba szukania wiedzy o psychice narodu.

Można zauważyć, że zgodnie z duchem czasu, Kochanowski chciał, by w historiografii — na wzór postępu w naukach przyrodniczych — wzrosły zdolności wyjaśniania zdarzeń o wymiarze społecznym. Twierdził, że aby uczynić historię nauką na podobieństwo nauk przyrodniczych, należy wybiec „poza zakres — prowadzącej do błędu — wyłączności zestawień morfologicznych [...] w kierunku właściwej embriologii, a badając, przy jej pomocy, możliwie jak najgłębiej, objawy jej życia dziejowego, przeniknąć w tajniki — jeśli już nie samego, ukrytego przed umysłem ludzkim, *spiritus moventis*, to przynajmniej, utajonego w głębinach istnienia, mechanizmu badanych zjawisk”⁴². Fundamentem historii, „jako biologii Ludzkości Dziejowej”, powinna stać się psychologia narodów. Źródłem zjawisk, które bada historia, powinna być nie treść materialna, lecz strona psychiczna. Choć obrazy faktów historycznych są zmienne, to psychika tworzących je narodów jest niezmienna. Jest ona taka sama dziś — twierdził Kochanowski — jak była dawniej i będzie w przyszłości. To psychika narodu jest źródłem czynów danych grup ludzkich i to ona stanowi o ich typie, gdyż jest wiernym i bezpośrednim odbiciem ich jaźni, i to psychika góruje nad wpływem środowiska czy cywilizacji na społeczeństwo. „Historia — pisał Kochanowski — jest właściwie nauką o tym, czego dokonywa w czasie i przestrzeni, dostrzegalnych dla badacza, psychika ludzka uzewnętrzniona”⁴³.

Krytycznie odnosił się Kochanowski do metody porównawczej w historiografii. Błędem tej metody było — według niego — operowanie niewspółmiernymi kategoriami faktów, polegające na zestawianiu z sobą źródeł historycznych dotyczących danego narodu

⁴¹ S. Szczepanowski: *Pisma*. T. 1. Lwów 1907, s. 306.

⁴² J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 17.

⁴³ Ibidem, s. 25.

z grupą faktów pochodzących z „innego środowiska”, rzekomo analogicznych, a przecież tak obcych odczuciu i „oświeceniu” badacza. Uchwycić „życie, w barwnej skali jego drgań, form i przejawów”, może tylko ten, dla kogo nie jest obca psychika danego narodu, a tę znają tylko rodzimi badacze. Twierdził, że w historiografii zestawianie przypadkowych cech różnych cywilizacji, z pozoru analogicznych, a w istocie rozbieżnych, prowadzi do błędnych wniosków.

Kochanowski starym modelom historiografii przeciwstawił ujęcie syntetyzujące, chciał, by nauka ta potrafiła poznawać genezę i istotę dalszego rozwoju. Pisał, że synteza to pomost między wyrozumowanym pojęciem o rzeczach a ich odczuciem, synteza „jest wyrazem pełni umysłu ludzkiego w stosunku do poznawanych zjawisk”⁴⁴. Kochanowski przyznawał syntezie zasadniczą rolę w uchwyceniu swoistości narodu polskiego na tle dziejów powszechnych. Był przeciwny opowiadaniu się za jedną wybraną metodą w badaniach historycznych. Twierdził, że historyk to przede wszystkim humanista. A humanistami — jego zdaniem — nie byli w dociekaniach historycznych badacze niemieccy. Krytykował metodę analityczną oraz sprzeciwiał się uznawaniu jakiegokolwiek metody badania historycznego za uniwersalną i jedynie słuszną. Jego zdaniem, należy łączyć badania historyczne z psychologią narodów i socjologią, bo dopiero wówczas można zyskać prawdziwy obraz dziejów. Krytycznie odnosił się zarówno do koncepcji materialistycznej K. Marksa, jak i heroistycznej koncepcji Th. Carlyle’a, który utożsamiał historię z działalnością wielkich ludzi. Jak pisał Kochanowski na łamach „Przeglądu Historycznego”: „Wielkie przewroty nie dokonują się nigdy siłami jednego człowieka. Może on co najwyżej wskazać drogę późniejszym usiłowaniom indywidualnym czy zbiorowym”. Uważał, że w spojrzeniu na dzieje potrzebny jest zarówno „obiektywizm kosmopolityczny”, jak i „subiektywizm narodowy”, dlatego badaniem historii Polski powinni zajmować się Polacy, a nie zagraniczni uczeni, którzy nie rozumieją naszej „duszy narodowej”⁴⁵. Psychika Polaków jest — jego zdaniem — ciągle taka sama, jeśli pominąć drobne w niej odchylenia spowodowane wpływami „cudzoziemczyzny”. Okoliczności — pisał — nie zmieniają ani człowieka, ani narodu, lecz wykazują, jakim jest ów człowiek czy naród. Psychika narodu jest tak trwała, że prędzej doszłoby do zagłady narodu niż do

⁴⁴ J.K. Kochanowski: *O potrzebach nauki polskiej w zakresie historii*. „Nauka Polska” 1918, T. 1, s. 226.

⁴⁵ Por. J.K. Kochanowski: *Zadania historiografii polskiej...*, s. 212.

zmiany jego psychiki. Uważał, że tylko myśl rodzima stanowi źródło miarodajne sądów o naszym kraju. Kochanowski mówił wprost, że metody niemieckie (Lamprechta, Lipperta) „ubożą niesłuchanie zakres pojmowania istoty i treści samego tworzywa dziejów”⁴⁶.

Jeśli chodzi o poglądy Lamprechta, to Kochanowski znał je chyba w takim zakresie, w jakim interesowali się nim historycy krajowscy w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku, gdy rozpoczęła się dyskusja nad jego koncepcją (zwana zresztą lamprechtiadą). Kochanowski nie wspomina, na jakie dzieła Lamprechta się powołuje, tym bardziej że w tekście powstałym w 1902 roku i w szkicu z 1919 roku⁴⁷ przedstawia koncepcję Lamprechta w takim samym ujęciu, co może sugerować, że nasz uczony nie obserwował późniejszej ewolucji poglądów niemieckiego uczonego. Jedynie w *Poradniku dla samouków* (1899) znajduje się opracowana przez Kochanowskiego krótka wzmianka dotycząca studium K. Lamprechta *Deutsche Geschichte* (1891—1895)⁴⁸. Można nawet stwierdzić, że Kochanowski świadomie umniejsza znaczenie wystąpienia autora *Dziejów Niemiec*, pisze bowiem, że „poczynania jego przebrzmiały na ogół bez trwalszego echa. Istota głoszonych przez Lamprechta teorii nie wykroczyła właściwie poza szranki, zakreślone już przez Taine’a”⁴⁹. A to, oczywiście, nie do końca było prawdą. Kochanowski zarzucał koncepcji Lamprechta „zawiłość” i subiektywność, a przecież o jego rozważaniach można powiedzieć dokładnie to samo. Nasz uczony do pomysłów Lamprechta odnosił się krytycznie, dlatego trudno jednoznacznie określić, czy ten niemiecki badacz dziejów ze swym nastawieniem psychospołecznym był dla niego źródłem inspiracji, czy też swoje pomysły polski uczony formułował w opozycji do jego teorii. Łączy ich obu — przynajmniej formalnie — przeciwstawienie się tradycyjnej historiografii skoncentrowanej na dziejach politycznych. Obaj byli zgodni w tym, że tradycyjna historia polityczna nie obejmuje wszystkich aspektów życia i powinna być wzbogacona badaniami prowadzonymi w ramach innych dyscyplin naukowych. Z tekstów obu autorów emanuje chęć przeobrażenia historii z dys-

⁴⁶ Ibidem, s. 221.

⁴⁷ Powołuję się na artykuł Kochanowskiego *Najnowsze kierunki w historiozofii a wskazania historiografii naukowej*, napisany w 1902 roku, i na późniejszy tekst z 1919 roku pt. *Zadania historiografii polskiej*.

⁴⁸ Zob. T. Korzon, S. Askenazy: *Historia powszechna*. W: *Poradnik dla samouków*. Red. P. Chmielowski, L. Krzywicki, A. Mahrburg. Cz. 2. Warszawa 1899, s. 262—264.

⁴⁹ J.K. Kochanowski: *Zadania historiografii polskiej...*, s. 220.

cypliny analitycznej w naukę zdolną do syntez, w filozofię dziejów. Wykazanie podobieństwa tych teorii może służyć podkreśleniu obserwacji, że Kochanowski również interesował się żywo ewolucją historiografii oraz że zadanie to wykonywał po swojemu. Jak Kochanowski uporał się z wizją dziejów? Jaki kształt przybrała jego historiozofia? To pytania, na które postaram się odpowiedzieć w dalszej części pracy.

Warto dodać, że Kochanowski znał poglądy H. Taine'a, który uważał, że przedmiotem badań dziejopisarza powinien być świat wewnętrzny człowieka. „Gdy własnymi oczyma czynimy spostrzeżenia nad człowiekiem widzialnym, czego w nim szukamy. Człowieka niewidzialnego. Słowa dochodzące waszego słuchu, gesty, [...] czynności i dzieła różnorodne są tylko wyrażeniem czegoś niewidzialnego. I cóż to się przez nie wyraża? Dusza. W człowieku zewnętrznym ukrywa się człowiek wewnętrzny; pierwszy spełnia tylko czynność objawienia drugiego”⁵⁰.

Apologetyka przeszłości Polski

Za zadanie wyznaczyłam sobie nie przedstawienie całokształtu dziejów historiografii, lecz jedynie zwrócenie uwagi na te pomysły, które mogły — jak sądzę — stanowić inspirację dla Kochanowskiego, dlatego za konieczne uznałam pominięcie poglądów wielu innych znanych historyków. Wszystko, o czym dotąd powiedziałam, stanowi kontekst formowania się pomysłów Kochanowskiego, który swe propozycje wysuwał w trakcie „kryzysu historii” oraz sporów między środowiskiem krakowskich i warszawskich historyków. W tym czasie szkole krakowskiej przypisywano pesymistyczne nastroje, natomiast szkołę warszawską uważano za bliższą optymizmowi historycznego⁵¹. To między innymi Tadeusz Korzon na zjeździe

⁵⁰ H. Taine: *Historia literatury angielskiej*. Tłum. E. Orzeszkowa. Warszawa 1900, s. 9.

⁵¹ Por. W. Sobieski: *Optymizm i pesymizm w historiografii polskiej*. W: M.H. Se-rejski: *Historycy o historii...*, s. 560—579. Na temat szkoły krakowskiej pisał między innymi Stefan Buszczyński, który historykom identyfikującym się z tym środowiskiem zarzucał nadmiar pesymizmu w ocenie przyczyn upadku Polski. Twierdził,

historyków w 1889 roku swym wystąpieniem pt. *Wady historiografii naszej w budowaniu dziejów Polski* zapoczątkował konfrontację postaw wobec przeszłości, a zarazem zaznaczył potrzebę zmiany perspektywy wobec problemów teraźniejszości⁵². O zmianach, jakie wówczas zachodziły w polskiej historiografii, pisał W. Sobieski: „Potrzeba nowych poglądów i nowej historiozofii, i chociaż też od czasu do czasu załśni jakaś myśl różowa i wesoła, to zawsze jednak wygląda w tej »krainie mogił i krzyżów« jakby jakaś nie swoja, jakby sztuczna, jakby robiona naumyślnie”⁵³. Dostrzegając ciężenie „zmory pesymizmu” w naszej historiografii i publicystyce, Sobieski podkreślał jego szkodliwy wpływ na samopoczucie Polaków. O nastrojach panujących wśród naszych uczonych trafnie wypowiedział się Stanisław Witkiewicz: „W każdym społeczeństwie znajdują się zawsze dwa sprzeczne sądy o własnej tego społeczeństwa wartości, znajdują się szowiniści i sceptycy; otóż tych ostatnich było u nas więcej, niż potrzeba. Przegrana wielka stawka polityczna napełniła dusze niewiarą w swoją wartość, w siłę i zdolność czynu i wytworzyła ten gatunek ludzi, którzy wobec »Europy« mieli jakąś uniżoną pokorę, bali się skompromitować i nie śmieli przeciwstawiać jej objawów życia swego społeczeństwa. Była to jakby zaraza wątpienia i niewiary w siebie, która wytworzyła szczególne polityczne doktryny i wprowadziła do historiozofii polskiej negatywną krytykę przeszłości”⁵⁴. Przeciwwagą dla tych nastrojów były w pewnym stopniu myśli Kochanowskiego.

Specyficzna sytuacja, w jakiej znalazła się historiografia polska w latach 1914—1918, w czasach ostrych walk o orientację, rewolucji w Rosji oraz odbudowy państwa polskiego, spowodowały, że jej funkcja naukowo-poznawcza zdecydowanie zeszła na plan dal-szy; natomiast na plan pierwszy wysunęły się zagadnienia związków historiografii z życiem, jej uwarunkowań i funkcji społecznych. Istotne znaczenie miało powstanie nowych partii politycznych, które wciągnęły historię i historyków w rozgrywki polityczne. Ideologia

że profesorowie historycznej szkoły krakowskiej i jej zwolennicy „zburzyli cały dawny świat Polski. Zniszczyli dawne pojęcia, dawną wiarę, dawne dążności i narodowi odkryli »nowe prawdy«”. Według tej szkoły naród polski upadł z własnej winy. Zob. S. Buszczyński: *Obrona spotwarzanego narodu. Z. 2: Rozbiór krytyczny historycznej szkoły krakowskiej*. Kraków 1888, s. 62.

⁵² Por. J.R. Błachnio: „*Biblioteka Warszawska*” forum polskiej filozofii w latach 1841—1915. Bydgoszcz 1999, s. 87.

⁵³ W. Sobieski: *Optymizm i pesymizm w historiografii polskiej...*, s. 578.

⁵⁴ S. Witkiewicz: *Aleksander Gierymski*. Lwów 1903, s. 181.

historyczna poszczególnych partii i ugrupowań politycznych przenikała do prac naukowych⁵⁵. Tak też było z pracami Kochanowskiego, który przejął pewne tezy z ideologii endeckiej⁵⁶. Historiozof należał do stronnictwa narodowo-demokratycznego i współpracował najpierw z „Przeglądem Wszechpolskim”, a później z „Przeglądem Narodowym”. Historia stanowiła dla endecji⁵⁷ ważny czynnik masowego oddziaływania. W zapatrywaniach na dzieje dawnej Rzeczypospolitej szczególnie silnie tendencje „optymistyczne” zaznaczały się w publicystyce i historiografii pozostającej pod wpływem SND, chociaż trzeba zaznaczyć, że zapatrywania historiografii narodowo-demokratycznej nie były do roku 1905 jasno określone i nie brakowało także głosów pesymistycznych dotyczących naszych dziejów. Związany wówczas z tym stronnictwem Kochanowski, pisał: „Nie-słychana katastrofa, jakiej ulegliśmy na schyłku XVIII-go wieku, była wynikiem strasznym, lecz logicznym, własnych naszych błędów politycznych”⁵⁸. W tekście *U progu doby nowożytnej*, utrzymanym w podobnym tonie, wypowiadał się na temat załamania w Polsce silnej władzy centralnej oraz wytykał „rozindywidualizowaną prywatę” i barbarzyństwo⁵⁹. Nie można jednakże przyjmować tej tezy za obowiązującą w takim brzmieniu w całej twórczości Kochanowskie-

⁵⁵ Zob. J. Maternicki: *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914—1918...*, s. 19.

⁵⁶ Jak pisze Lech Zdybel, należy patrzeć na obóz narodowo-demokratyczny jak na swego rodzaju szkołę filozoficznego myślenia, w której elementem integrującym i kryterium przynależności do niej było uznanie nadrzędności wartości narodu. Zob. L. Zdybel: *Myśl etyczna w kręgu Narodowej Demokracji*. W: *Studia z historii etyki polskiej 1900—1939*. Red. S. Jedynak. Lublin 1990, s. 29.

⁵⁷ Podstawę ideowo-politycznej doktryny endecji stanowiły następujące założenia: skrajny nacjonalizm, wysuwający na plan pierwszy cechy duchowej wspólnoty narodu polskiego, koncepcja państwa narodowego, opierającego się na formule nadrzędności narodu wobec państwa, ścisły związek Polski z kulturą łacińską, wrogie stanowisko wobec socjalizmu. Zob. R. Wapiński: *Narodowa demokracja 1893—1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*. Wrocław 1980, s. 327—337. Wspominałam o tych założeniach nieprzypadkowo, gdyż oprócz nacjonalizmu wszystkie znajdziemy w twórczości Kochanowskiego. Należy podkreślić duży — według mojej opinii — wpływ tego ugrupowania politycznego na poglądy tego historiozofa. Narodowi demokraci często podkreślali zainteresowanie „duszą polską”, „duszą narodu polskiego”. Pisał na ten temat Jan Ludwik Popławski, Zygmunt Balicki, Roman Dmowski, także J.K. Kochanowski włączył do swych rozważań pojęcie „dusza narodu”.

⁵⁸ J.K. Kochanowski: *Rozwój dziejopisarstwa polskiego w drugiej połowie XIX wieku...*, s. 31.

⁵⁹ Zob. J.K. Kochanowski: *U progu doby nowożytnej*. W: Idem: *Szkice i drobiazgi historyczne*. Warszawa 1904, s. 24.

go. Już w późniejszych jego publikacjach zaznaczy się w poruszanej kwestii wyraźna zmiana stanowiska na optymistyczne. Zmiana ta jest widoczna w odczycie pt. *Dwie rocznice. (Charakterystyka historyczno-psychologiczna Polski w świetle rozwoju dziejowego Europy)*, wygłoszonym przez Kochanowskiego w 1916 roku. W odczycie tym autor, charakteryzując „wnętrze zbiorowe duszy naszej”, dowodził, że „typ dziejowy Polski” jest na „skali idealizmu typem najwyższym”⁶⁰. Polska straciła niepodległość, gdyż jej typ, tak dziejowo odmienny, bo oparty na indywiduum, został poddany konfrontacji ze wzmożoną siłą zachłanną sąsiadów, opartą na „bezdusznej sile” „pierwiastków gromadzkich”. Utratę wolności spowodowały zatem przyczyny zewnętrzne, a nie słabość państwa. Kochanowski włączył się w nurt apologetycznych rozważań nad przeszłością Polski, co było dość charakterystyczne dla ówczesnych czasów. Jak to powiedział Leon Chwistek, „Kiedy deptano nas materialnie i moralnie na całym świecie, jedyną deską ratunku była wiara w przyszłość. Tę wiarę trzeba było za wszelką cenę podsycać, a do tego trzeba było przede wszystkim podkreślać to, co było w nas elementem dodatnim”⁶¹. Chwistek uznał też, że Rzeczypospolita uległa zewnętrznej przemocy, kiedy w jej kulturze zachodziły zmiany świadczące o wielkich wewnętrznych możliwościach rozwojowych⁶². Kochanowski trwał w przekonaniu, że zwycięstwo zaborców nie będzie trwałe, bo o tym świadczą choćby wydarzenia historyczne czy protesty ideologiczne myślicieli. Pisał, że „Polska uległa w swoim czasie prostej przemocy, a faktu tego żadna dialektyka zmienić nie może”⁶³. Wedle jego opinii Polska stanowiła przykład specyficznej w dziejach Europy kultury „wolności wewnętrznej” człowieka, dlatego tylko w naszym kraju można było zaobserwować przykłady świadczące o przeciwstawianiu się zniewoleniu jednostki przez państwo. To w społeczeństwie Zachodu — twierdził — „wpajano przez długie stulecia ognistym prętem okrucieństwa, o jakim Polska nigdy pojęcia nie miała, posłuszeństwo i uległość dla przemocy, w której płomieniach hartowały się cegły gmachu przyszłej monarchii, a za nią i cywili-

⁶⁰ J.K. Kochanowski: *Dwie rocznice. (Charakterystyka historyczno-psychologiczna Polski w świetle rozwoju dziejowego Europy)*. W: Idem: *Trzy odczyty o Polsce*. Warszawa 1917, s. 105; Idem: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 273.

⁶¹ L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*. Warszawa 1933, s. 7.

⁶² Zob. J.J. Jadacki: *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 1998, s. 253.

⁶³ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 282.

zacji nowożytnej”⁶⁴. Przemoc oraz ustrój feudalny — to najbardziej charakterystyczne cechy państw zachodnich. Jakże inaczej na ich tle prezentuje się Polska ze swym ustrojem rodowym i indywidualizmem⁶⁵. Polska, będąc najbliższa „szczytnych ideałów człowieczeństwa”, zagubiła tylko jedną z „cnót gromadzkich”: poszanowanie własnej władzy, a ta cecha jest warunkiem realnego istnienia państwa. W rozwoju ludzkości — twierdził Kochanowski — można zauważyć pewną kolejność polegającą na przewadze to jednostki, to masy, czy też — jak nazywał to historyzof — następowanie okresów „nierówności” i „równości”. Toteż o ile w państwach ościennych prym wiodły masy, o tyle u nas stawiano na indywidualność. „Polska — jej stan wewnętrzny, a raczej potęga napięcia zespołu politycznego jej sił zbiorowych, okazała się, bo i okazać się musiała niewystarczająca w chwili, kiedy napięcie to, rozwinięte wśród najbliższych jej sąsiadów, na gruncie nieznanej u nas tresury dziejowej, wskutek przemocy nowożytnej państwa, a wraz z nim masy nad jednostką, zerwało tamy równowagi ludów [...], runęło w porywie zaborczym na ziemi osiadłe Rzeczpospolitej”⁶⁶. Dzieje Polski i jej kultury narodowej świadczą dobitnie o naszej odrębności i „dostojeństwie” wśród kultur europejskich. Wynikające stąd poczucie godności historycznej i bogatej cywilizacji duchowej narodu „wzbija się wysoko ponad ogromy nieszczęść politycznych [...], promienieje pełnią najwyższego majestatu człowieczeństwa”⁶⁷. Po przytoczeniu tej wypowiedzi historyka staje się jasne, dlaczego wedle opinii Jerzego Maternickiego Kochanowski koncentrował swą uwagę nie na realiach, lecz na ideałach tkwiących u podstaw dawnej Rzeczypospolitej⁶⁸.

⁶⁴ J.K. Kochanowski: *Nad Renem i nad Wisłą. Antyteza dziejowa*. Warszawa 1913, s. 17.

⁶⁵ Zwrócę uwagę, jak postrzegał polski indywidualizm S.I. Witkiewicz w *Niemitych duszach*. Jego zdaniem, polski indywidualizm doprowadził do anarchii oraz przyczynił się do utraty niepodległości. W Polsce „umiłowanie wolności” pojmowane było przez szlachtę jako wolność od dominacji władzy oraz wolność jako dostęp do przywilejów. Również Stanisław Brzozowski wystąpił z krytyką szlacheckiej samowoli, utożsamianej ze swobodą. Pisał, że „polski indywidualizm to owoc tragizmu naszej historii: naszego odwróconego na wspak feudalizmu. Polski indywidualizm to upokarzająca samowola [...]”. S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*. T. 1. Kraków 1997, s. 182.

⁶⁶ J.K. Kochanowski: *Rzut oka na upadek Rzeczypospolitej*. W: „Rok Polski” 1919 [Kraków], nr 1/2, s. 14.

⁶⁷ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 260.

⁶⁸ J. Maternicki: *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914—1918...*, s. 205.

W duchu neoromantyzmu Kochanowski formułował hipotezę o posłannictwie dziejowym Polski, wynikającym z geopolitycznej sytuacji narodu polskiego. Pisał bowiem: „Tak jak kiedyś Voltaire mówił, iż gdyby nie było Boga, należałoby Go stworzyć, tak dzisiaj każdy polityk, spojrzawszy na mapę Europy, mógłby powiedzieć, iż gdyby nawet nie było nigdy Polski, należałoby między Niemcami a Rosją powołać do życia naród o niepowtarzalnym typie narodowym”⁶⁹. Naród, który z jednej strony mógłby cywilizować „szarańczę Wschodu”, z drugiej zaś, dzięki swym naturalnym siłom „moralno-dziejowym”, zmiekczać „nieprzystępną uczuciom ludzkim duszę narodu bez sumienia”, czyli narodu niemieckiego. Aby dowieść wyjątkowego posłannictwa narodu polskiego, Kochanowski podważa argumenty przemawiające za opinią, że polskie wady narodowe przyczyniły się do utraty niepodległości. Nawet budzące tyle emocji wśród polskich historyków *liberum veto* było — zdaniem Kochanowskiego — obroną indywidualizmu polskiego. Polska — pisał — to „nie narodziła się patologiczna na organizmie świata, lecz raczej może jedna z tkanek jego w istocie swej najzdrowszych — jeden z tonów najczystszych, dla nas najdźwięczniejszych, bo rodzonych, zagłuszonych przez zgrzyt roddźwięku w godnej człowieka symfonii dziejowej ludzkości”⁷⁰. Odnośnie do oceny przyczyn upadku państwa polskiego widoczne jest w poglądach Kochanowskiego nawiązanie do myśli polskich romantyków, którzy uznawali Polskę za naród wybrany. Podobnym myśłom, wypowiedzanym w duchu neoromantycznej apologetyki, daje wyraz Stanisław Przybyszewski, który w pracy *Szlakiem duszy polskiej* dowodzi: „Nigdy jeszcze na stworzenie jakiegokolwiek kultury nie złożyło się tyle szlachetnych, wyżej dostojnych, pojęcia boskości bliższych pierwiastków, jakimi się właśnie kultura polska poszczycić mogła”⁷¹. Przybyszewski podkreślał znaczenie dorobku Polski w dziedzinie kultury, podkreślał uzdolnienia państwowotwórcze naszego narodu. Jego zdaniem, Polska to kraj wolności oraz szanowania „praw indywidualu”, w którym każdemu wolno „żyć i umrzeć, jak mu się podobało”. Dzięki tym cechom mogła się w naszym kraju dokonać rewolucja w dziedzinie wiedzy i myśli ludzkiej. Według Przybyszewskiego w całej Europie nie było kraju tak tole-

⁶⁹ J.K. Kochanowski: *Kilka uwag o Polsce*. „Przegląd Narodowy” 1912, nr 5. Cyt. za: L. Zdybel: „Konieczność dziejowa” polskiego nacjonalizmu w historiografii endeckiej 1893— 1939. W: *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznana, mało znana i znana*. Red. L. Gawor. Lublin 1992, s. 80.

⁷⁰ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 377.

⁷¹ S. Przybyszewski: *Szlakiem duszy polskiej*. Poznań 1917, s. 8.

rancyjnego i tak pełnego współczucia z uciemiężonymi i prześladowanymi. Za najważniejszy kulturalny czyn uznawał ukształtowanie języka „wydoskonalonego do najwyższych granic”, którego inne narody mogły nam pozazdrościć. To dzięki niemu Polska wyprzedziła Europę o całe wieki. Kultura nasza wyraźnie przewyższała kulturę rosyjską, „sztuczną, przemocą Rosji narzuconą”. A mogło się to stać udziałem Polski dzięki własnościom duszy polskiej, która potrafiła odrzucić to, co — pisał w *Szlakiem duszy polskiej* — „tamowało drogę własnego samoistnego rozwoju”. Twierdził: „Z jednej strony niesłychana aktywność, rzutkość, giętkość i zachłanna prawie zaborczość w dziedzinie ducha, mocą których to czynów dusza polska nie tylko nie podlega niewolniczo obcej kulturze, ale ją całkiem w siebie wchłania, dla swych odrębnych, jej tylko właściwych potrzeb nagiąć i ujarzmić, a nawet daleko poza nią w rozpędzie siły wybiec zdołała”⁷². Z drugiej strony — kultura rosyjska, którą charakteryzuje bierność, skamieniałość, oporność, azjatycki konserwatyzm — wróg wszystkiego, co przychodzi z zewnątrz, niemający nic w sobie, co by jej mógł przeciwstawić. Kochanowski również mówił o „lawinowej bierności mas rosyjskich”. W podobnym do przytoczonych słów autora *Szlakiem duszy polskiej* tonie jest utrzymana wypowiedź Kochanowskiego, że odrębność Polski „Była zawsze tak niewątpliwą i silną, że żywiąc się obczyzną tylko na drodze nieuniknionej osmozy w stosunku do świata zewnętrznego, przetrwała po dziś dzień, mimo przewrotów i udręczeń bez miary, pod postacią nienaruszonej, świadomej siebie, jaźni Narodu”⁷³. Obaj myśliciele są przekonani, że to dzięki specyficznej energii, tkwiącej w duszy narodu, potrafi on przejąć pewne elementy obcych kultur, zasymilować je, twórczo przetworzyć i dostosować do własnych potrzeb. Ważnym terminem w rozważaniach Kochanowskiego nad historią Polski jest pojęcie „dusza narodu”. Oznacza ono podobnie, jak u Przybyszewskiego, zespół istotnych cech, które określają naród i pozwalają odróżnić go od innych. Przybyszewski, tak samo jak Kochanowski, zwracał uwagę na odrębność naszej kultury narodowej, której żaden inny naród nie potrafi odczuć i zrozumieć, gdyż narodom tym brak właściwej miary do oceny Polski. Teza o nieprzyswajalności kultury polskiej przez obce nacje świadczyła — zdaniem obu myślicieli — o potędze ducha narodowego i o wyższości polskiej idei. Obaj myśliciele w ślad za romantykami, A. Mickiewiczem, J. Słowackim,

⁷² Ibidem, s. 18.

⁷³ J.K. Kochanowski: *Rzut oka na upadek Rzeczpospolitej...*, s. 16.

idealizowali wolność szlachecką⁷⁴. Zaprezentowane tu wybrane myśli Przybyszewskiego pozostawały w bliskiej relacji do tego, co głosił Kochanowski. Nie chcę sugerować, że świadczy to o podobieństwie obu koncepcji. Chyba słuszniesza będzie uwaga, że w poglądach tych myślicieli znalazły oddźwięk hasła, które głosili autorzy Młodej Polski, a które włączył do swych rozważań także Kochanowski.

Wątki neoromantyczne w myśli Kochanowskiego nie były czymś przypadkowym, w tamtym czasie przewijały się one także w twórczości innych myślicieli. Podobne poglądy głosili ci historiografowie, którzy byli zwolennikami stronnictwa narodowego. Nawiązywali oni do tego nurtu myśli historycznej romantyzmu, w którym dominowała apologetyka i mistycznie pojęta idea narodu. Wyrazem takiej tendencji może być praca Adama Szelągowskiego pt. *Wzrost państwa polskiego w XV i XVI wieku*. Historiozofia Szelągowskiego opierała się na założeniu, że „nic z przeszłości nie ginie i że wszystko w jakiś sposób znajduje swój wyraz w aktualnej rzeczywistości”⁷⁵. Dla Szelągowskiego pojęcie narodu stanowiło najważniejszą kategorię historyczną. Posługiwał się takimi pojęciami, jak „duch narodowy”, „odrębność narodowa”. Historyk ten przypisywał Polsce „wprowadzenie do dziejów powszechnych” idei wolności. To Polska — jego zdaniem — „musiała rzucić nasiona cywilizacji zachodnioeuropejskiej na Wschodzie, kształcić ludy i podnieść do ideału opartego na wolności chrześcijańskiej”⁷⁶. Pod tym względem Polska wyprzedziła inne narody i w tym tkwiło cywilizacyjne znaczenie naszego kraju. Szelągowski twierdził, że upadek państwa był wynikiem przyczyn zewnętrznych. Wspomniane tu poglądy Szelągowskiego pozostawały w bliskiej relacji z założeniami Kochanowskiego.

W podobnym jak Kochanowski duchu wypowiadał się Artur Górski w książce *Ku czemu Polska szła*. Myśliciel ten miał głębokie przekonanie, że Polska wyróżniała się od innych narodów „wiarą w człowieka”, uznaniem samodzielności jednostki, swobodami religijnymi i politycznymi, „przychylną postawą” wobec innych narodów, pokojowym współistnieniem. Górski stwierdzał, że Polska zbliżała się do nowych „ideałów współzycia”, które wynikały z na-

⁷⁴ Obaj myśliciele przypisywali Rzeczypospolitej szlacheckiej stworzenie wzorca ustrojowego, opartego na idei wolności, na szacunku dla człowieka. Zasada *liberum veto* fascynowała Kochanowskiego, ona bowiem najbardziej — jak sądził — wyraża polski indywidualizm, uznanie bezwzględnej wartości i wolności jednostki.

⁷⁵ J. Maternicki: *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914—1918...*, s. 63.

⁷⁶ A. Szelągowski: *Wzrost państwa polskiego w XV i XVI wieku. Polska na przełomie wieków średnich i nowych*. Lwów 1904, s. 166.

szej „rasy duchowej”, żyjącej w świecie ideałów. Zarówno według Kochanowskiego, jak i Górskiego Polska rozwijała się zgodnie z najbardziej postępowymi zasadami kultury etycznej, a do jej upadku przyczyniła się zbrodnicość państw ościennych.

O jeszcze jednym pokrewieństwie poglądów z myślą Kochanowskiego pozwolę sobie wspomnieć. W 1917 roku ukazała się praca Antoniego Chołoniewskiego zatytułowana *Duch dziejów Polski*. Nie byłoby celowe referowanie tu poglądów Chołoniewskiego, toteż porzucę na krótkiej dygresji. Otóż Chołoniewski twierdził, że Polska stanowiła przykład oryginalnej i jedynej drogi dziejowej. Kwincesencją życia w państwie polskim było przyznanie szerokich „swobód obywatelskich”, „wolność sumienia i wolność sądu”⁷⁷. Uważał, że dawna Polska pod wieloma względami była wzorem dla innych państw europejskich. W całej Europie narody były uzależnione od władców, tylko nasz naród nie stał się „niewolnikiem królów”. Twierdził, że w reformach, jakie przeprowadzono w naszym kraju, upatrywały mocarstwa ościenne niebezpiecznego wzoru dla swych poddanych, trzymanych w ryzach ślepego posłuszeństwa, gdyż u nas władza pozostawała w rękach narodu. Silnie akcentowane prawo jednostki znalazło wyraz w zasadzie jednomyślności uchwał sejmowych — głos jednego posła obalał uchwałę. U podstaw tej zasady legła myśl, że większość nie może narzucać swej woli mniejszości. Poseł miał być przekonany, a „nie przegłosowany”. Fakt, że Polska mogła stanowić wzór godny naśladowania, spowodował napaść na nasz kraj. Potem, gdy „najbardziej ludzki naród [...] został »wyrzucony z ludzkości«, mogła być postawiona jawnie i z całym cynizmem zasada, że w życiu międzynarodowym głos ma nie prawo moralne, lecz »prawo mocniejszego«, nie kodeks etyczny, lecz pięść”⁷⁸. Chołoniewski — podobnie jak Kochanowski — twierdził, że upadku Polski nie spowodowały przyczyny wewnętrzne. Za nieprawdę uważał to, co głosili zagraniczni historiografowie — by usprawiedliwić rozbiory Polski — że „upadliście, bo nie umieliście rządzić”, że zasady polityczne obowiązujące w naszym kraju czyniły naród „niezdolnym do życia”. Zniszczenie egzystencji państwa było dziełem przewagi fizycznej, przemocy, „gromadnej” napaści. Polska utraciła wolność — twierdził — „gdyż była tworem politycznie doskonalszym i niewspółmiernie wysoko rozwiniętym w zestawieniu z tym, co ją

⁷⁷ Umilowanie wolności przez naród polski podkreślał też między innymi Stefan Buszczyński w dziele *Obrona spotwarzzonego narodu* (1890).

⁷⁸ A. Chołoniewski: *Duch dziejów Polski*. Kraków 1917, s. 135.

otaczało”⁷⁹. Wypowiedź ta jest tak podobna do tego, co głosił dużo wcześniej w swych pracach Kochanowski, że nie wymaga dalszego udowadniania, czy Chołoniewski nawiązywał do jego poglądów — tym bardziej, że w swej pracy wspomina o tym historyku. Dodam, że teorię wyprzedzenia cywilizacyjnego Polski dość często lansowali niektórzy historycy. Można powiedzieć, że obaj autorzy stawiali sobie podobny cel: wydobyć z dziejów Polski ich „ ducha”, czyli tych wartości, jakie realizował nasz naród. Idealizacja przeszłości Polski, tak charakterystyczna dla J.K. Kochanowskiego, A. Chołoniewskiego, S. Przybyszewskiego, spotkała się z ostrą krytyką na łamach „Wiadomości Polskich”, gdzie zarzucono tym autorom między innymi tendencyjność ujmowania przeszłości narodowej⁸⁰. Ale chyba najostrzejsze słowa pod adresem Kochanowskiego skierował Jan S. Bystroń, którego wypowiedź pozwolę sobie przytoczyć w całości. Pisał w *Megalomanii narodowej*: „Zbyt długa byłaby lista nazwisk autorów, służących pochlebstwu zbiorowemu, ale trudno tu nie wspomnieć pisarza, który zatracił wszelkie poczucie granic, a mianowicie J.K. Kochanowskiego, jego książka *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* jest czymś tak nieprawdopodobnym, że trudno o niej pisać spokojnie”⁸¹. Bystroń uznał stanowisko Kochanowskiego za szczytowy przejaw megalomanii, gdyż jego zdaniem, autor „zatracił wszelkie poczucie granic”, schlebując pysze narodowej Polaków. Podobną opinię wyraził Andrzej Wierzbicki, według którego Kochanowski „sięgnął wyżyn optymizmu”⁸². Z krytyką poglądów Kochanowskiego wystąpił również Ignacy Chrzanowski, wytykając temu historykowi apologię nie tylko przeszłości Polski, ale także charakteru narodowego Polaków⁸³. Uważam, że wymieniona książka Kochanowskiego była raczej przykładem manifestu ideologicznego, przeciwstawiającego pesymistycznym diagnozom historycznym koncepcję „duszy narodu” oraz ideę doskonałości moralnej.

U progu odzyskania niepodległości Polscy historycy stanęli w obliczu konieczności opowiedzenia się za koncepcją ustroju

⁷⁹ Ibidem, s. 131.

⁸⁰ Recenzja książki B. Chlebowskiego: *Dzieje kultury polskiej*. „Wiadomości Polskie” z 14 grudnia 1917.

⁸¹ J.S. Bystroń: *Megalomania narodowa*. Warszawa 1995, s. 23.

⁸² A. Wierzbicki: *Wokół ducha dziejów Polski*. „Kwartalnik Historyczny” 1971, nr 4, s. 841.

⁸³ Zob. I. Chrzanowski: *Poglądy na przyczyny upadku Polski a chwila bieżąca*. „Rok Polski” 1918, nr 1.

naszego państwa. Zrozumiałe jest więc, że wobec tak aktualnego i doniosłego problemu nie mógł pozostać obojętny Kochanowski. Jego zdaniem, Polska, chcąc być wierna własnemu „typowi dziejowemu”, a jednocześnie sprostać „realnym koniecznościom życia”, w przyszłości powinna z jednej strony zachować ideał wolności wewnętrznej jednostki, z drugiej zaś w znaczący sposób wzmocnić władzę⁸⁴. Władzę tę powinni sprawować świadomi swej przeszłości „Polacy historyczni, piastuni najwybrańszych i najbogatszych tradycji Narodu”⁸⁵. Kochanowski był przeciwny idei równości politycznej, a z faktem tym wiązała się krytyka demokracji. Idee demokratyczne — twierdził — uwolniły w człowieku „zwierzę ludzkie w jego bezgranicznym dążeniu do użycia”. Zaznaczał, że zawsze społeczeństwo cechowało się zhierarchizowaniem, gdyż to wynika z praw natury. Każda jednostka powinna zajmować miejsce właściwe jej naturze, w przeciwnym bowiem wypadku zostaje naruszona „harmonia społeczna”. Zgodnie z wywodem myśliciela rządu w państwie powinny należeć do arystokracji. Narody — pisał — podobnie jak style w sztuce, mają rację bytu tylko wtenczas, kiedy „są sobą”; inaczej, sprzeniewierzywszy się własnej naturze, tracą wolność. Warstwą narodową, która tworzyła oblicze kultury polskiej, była — zdaniem Kochanowskiego — szlachta, „głowa Narodu”. Polacy powinni w przyszłości dążyć do jeszcze większego „wzbogacenia” odrębności oraz — jak to ujął — „rdzennie swojskiej duszy Narodu”.

Ze zdecydowaną krytyką poglądów Kochanowskiego, tak stanowczo wypowiadającego się przeciwko demokracji i przypisującego „prawdziwą kulturalność” arystokracji, wystąpił Franciszek Bujak. Bujak, poddając logicznej i historycznej ocenie myśli Kochanowskiego zawarte w książce *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*, zarzucał autorowi, że „odwraca się tyłem do historii i daje tego niesłychanie jaskrawe dowody. Trudno o większe lekceważenie pracy historycznej i większą swobodę w operowaniu faktami historycznymi [...]”⁸⁶. Ta uwaga znanego historyka wskazuje, że Kochanowski podstawą formułowania swych myśli coraz częściej czynił historiozofię, a nie historię. Uważał, że „Historię Powszechną zastąpić win-

⁸⁴ J.K. Kochanowski: *Dwie rocznice...*, s. 123.

⁸⁵ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 260.

⁸⁶ F. Bujak: *Jana K. Kochanowskiego psychologia narodów*. „Przegląd Warszawski” 1922, nr 8, s. 191.

na psychologia — zasadnicza i porównawcza narodów⁸⁷. Metodą badania psychologii narodów była — zdaniem Kochanowskiego — „introspekcja”. W dziele *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* pisał: „Szukajmy tedy własnego sensu oraz sensu otaczającego nas świata, przede wszystkim w nas samych, bo właściwie po to tylko, z punktu widzenia dóbr wszechludzkich, istniejemy na świecie i o tyle tylko mamy na nim — podobnie jak wszyscy inni — logiczne w znaczeniu cywilizacyjnym prawo bytu⁸⁸. Bujak nie zgadzał się z tezą Kochanowskiego, że Polska upadła na skutek przemocy obcych państw. Zarzucał autorowi *Polski w świetle psychiki własnej i obcej*, że w swym „uwielbieniu” przeszłości Polski popełnia błąd naukowy. Ta opinia Bujaka nie może dziwić, wszak był on autorem wypowiedzi, że przyczyna upadku Polski tkwiła w „braku silnej i rozumnej woli do utrzymania się przy niepodległości państwowej⁸⁹. Bujak winą o utratę wolności kraju obciążał szlachtę, której egoizm stanowi nie pozwolił dostrzec zagrożenia. Natomiast w zupełności zgadzam się z opinią Bujaka, że Kochanowski niepotrzebnie próbował za pomocą formuł matematycznych podkreślać trafność swych spostrzeżeń. Również styl wypowiedzi Kochanowskiego może budzić pewne zastrzeżenia, o czym zresztą Bujak nie omieszkiał napisać: „[...] zawilość określeń i obfitość ich wariantów wywiera wpływ szkodliwy na trafność ujmowania rzeczy i jasność przedstawienia⁹⁰”.

Gdy w 1915 roku otwierano Uniwersytet w Warszawie, sekcja Szkół Wyższych Wydziału Oświecenia Komitetu Obywatelskiego wybrała (13 września 1915) Kochanowskiego na dziekana Wydziału Historyczno-Filologiczno-Filozoficznego⁹¹, ale on zrezygnował z tego stanowiska, gdyż nie chciał pracować na uniwersytecie zależnym od władz niemieckich. Powodem rezygnacji była też zapewne mała szansa Kochanowskiego na zatwierdzenie jego kandydatury przez władze okupacyjne. Przecież w okresie przedwojennym współpracował z narodowodemokratycznymi wydawnictwami, choćby z „Prze-

⁸⁷ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 127.

⁸⁸ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 310.

⁸⁹ F. Bujak: *Siłły gospodarcze*. W: *Przyczyny upadku Polski*. Red. S. Kutrzeba. Kraków 1918, s. 110.

⁹⁰ F. Bujak: *Poglądy J.K. Kochanowskiego na postęp ludzkości*. W: Idem: *Studia historyczne i społeczne*. Lwów 1924, s. 171.

⁹¹ Zob. A. Garlicki: *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1915—1939*. Warszawa 1982, s. 19.

glądem Narodowym”, nie kryjąc się bynajmniej ze swymi antyniemieckimi zapatrywaniami. Podczas wojny Kochanowski współdziałał z Międzypartyjnym Kołem Politycznym, które skupiało polityków opowiadających się za współpracą z Rosją, a później — z państwami Ententy. Zdaniem J. Maternickiego, w sferach aktywistycznych widziano w Kochanowskim autora rezolucji Międzypartyjnego Koła Politycznego w sprawie zejść na Uniwersytecie Warszawskim⁹². Rezolucja ta zawierała ostrą krytykę polityki rządu Rady Regencyjnej. W 1918 roku koło narodowodemokratyczne zaproponowało kandydaturę J.K. Kochanowskiego na członka Rady Stanu, do której jednak nie został powołany. Pracę na Uniwersytecie Warszawskim rozpoczął w 1919 roku, gdzie pierwszego kwietnia tegoż roku został mianowany profesorem zwyczajnym. Objął katedrę Historii Polski Wieków Średnich, którą kierował aż do chwili przejścia na emeryturę w 1934 roku. 1 stycznia 1935 roku mianowano go profesorem honorowym Uniwersytetu Warszawskiego. Wykłady, które prowadził, charakteryzowały się syntetyczną narracją oraz formułowaniem uwag historiozoficznych. Spośród studentów uczęszczających na jego seminaria wybierał mniejszą grupę, której przekazywał swą rozległą wiedzę mediewistyczną. Z entuzjazmem prowadził ćwiczenia z nauk pomocniczych historii, wprowadzając obszernymi komentarzami w klimat czytanych tekstów dyplomatycznych. Dla zainteresowanych miewał od 1922 roku zebrania w Archiwum Głównym, na których mógł się wykazać swą wiedzą z paleografii. Nielicznej grupce słuchaczy umiał się okazać życzliwym promotorem pisanych pod jego kierunkiem prac naukowych. Jego studentami byli między innymi: W. Moszczeńska, M. Małuszyński, T. Manteuffel, W. Pałucki, B. Nowicka, T. Piotrowski⁹³.

Dorobek historyczny Kochanowskiego z okresu wojny i późniejszych lat jest skromny. Poświęcił swój czas głównie zagadnieniom historiozoficznym. Działalności badawczej w zakresie historii prawie zaprzestał. Ogłosił tylko szkic genealogiczny *U kolebki polskich Korwinów* (1937). Nadal natomiast zajmował się zagadnieniami historiozoficznymi i rozważaniami moralno-społecznymi, które opublikował w dwóch pracach: w 1934 roku ukazała się drukiem praca *Wśród zagadnień naszej doby*, a w 1937 roku — *Humanizm a czło-*

⁹² Por. J. Maternicki: *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914—1918...*, s. 145.

⁹³ Podaję według informacji zawartej w: *Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW, PAU, PAN*. Oprac. A. Śródka, P. Szczawiński. Cz. 1, z. 2. Wrocław 1984, s. 86.

wiek. W dziełach tych autor, odszedłszy zdecydowanie od problematyki historycznej, zwrócił się w stronę zagadnień dotyczących zarówno filozofii dziejów, która jest filozoficzną refleksją nad historią *ex post*, jak i historiozofii, będącej projekcją przyszłości⁹⁴. Te dwie ostatnie jego prace nie wzbudziły większego zainteresowania czytelników, można nawet powtórzyć za Aleksandrem Gieysztorem, że „mijały bez echa”. Wspomniane teksty nie wnoszą do rozważań historiozoficznych nic nowego; rzec by można, że nie ma w nich nic, czego by już wcześniej nie powiedział. Ale właśnie one pozwalają zauważyć, jak zmieniały się poglądy tego autora w kwestii roli narodu polskiego w Europie. Lata powojenne nie potwierdziły optymizmu Kochanowskiego, z jakim wypowiadał się ten myśliciel na temat polskiego narodu i sytuacji międzynarodowej.

Prace, które pisał Kochanowski w latach trzydziestych, ukazują wyraźną zmianę stanowiska autora odnośnie do oceny naszego narodu. Dotychczasowy optymista staje się pesymistą. Lata powojenne nie spełniły oczekiwań Kochanowskiego. Rozczarowała go także sytuacja międzynarodowa. Hipoteza, że Polacy będą „nadzieją świata”, przeszła do historii. Trudno dokładnie dziś odpowiedzieć na pytanie, co spowodowało taką zmianę stanowiska naszego historiozofa⁹⁵. Stwierdzenie, że na odwołanie niektórych założeń przez Kochanowskiego wpłynęła realna ocena ówczesnych wydarzeń politycznych, chyba nie wszystko wyjaśnia, bo przecież jako historiozof, myśliciel ten nie zawsze trzymał się faktów. Może bliższy prawdy jest Jerzy Mikułowski-Pomorski, któremu nasuwa się takie oto przypuszczenie: „Być może zatem zadecydował o tym upadek sił, spowodowany chorobą, zgorzknienie i to wszystko, co posłało cieszącego się kiedyś powszechnym uznaniem uczonego na emeryturę w 65. roku życia (pewną rolę odegrało tutaj niewątpliwie rozczarowanie rządami sanacji)”⁹⁶. Moim zdaniem, przyczyną, która też w pewnym stopniu mogła wpłynąć na przewartościowanie poglą-

⁹⁴ Pojęcie „historiozofia” wprowadził A. Cieszkowski w pracy *Prolegomena zur Historiosophie* (1883). Zdaniem Cieszkowskiego, historiozofia jest „absolutną wiedzą historii”.

⁹⁵ Według Stanisława Wójcika wraz ze stabilizacją polityczną naszego państwa około 1921 roku przeminęła fala neoromantycznego optymizmu polskich myślicieli. Natomiast na plan pierwszych wysunęła się refleksja krytyczna. Zob. S. Wójcik: *Cechy narodowe Polaków w polemikach okresu międzywojennego (neoromantyków — pilsudczyków — narodowych demokratów)*. Lublin 1989, s. 106.

⁹⁶ J. Mikułowski-Pomorski: *Jan Karol Kochanowski-Korwin: psychologia tłumu i narodu*. W: *Szkice z historii socjologii polskiej*. Red. K.Z. Sowa. Warszawa 1983, s. 207.

dów filozofa dotyczących narodu polskiego, był fakt, że myśliciel ten potrafił trzeźwo oceniać zachodzące zmiany. Jako historyk był różnie odbierany w środowisku uczonych polskich, ale jedno należy mu przyznać z całą pewnością: nie dawał się zwieść pozorom i może to właśnie spowodowało, że z optymisty stał się pesymistą. A może po prostu zbyt wielkie nadzieje wiązał ze zmianami, jakie wówczas zaszły w Europie. Kochanowskiego żywo interesowały wszelkie przejawy życia społecznego i politycznego, jak również bardzo bliska była mu kwestia przyszłości kraju, o czym świadczą choćby jego słowa z pracy *Humanizm a człowiek*, w której pisał, że „jest zaprawdę o czym i nad czym myśleć”. Jakże gorzko brzmią następujące słowa autora zawarte w tym dziele: „[...] faza »klimakteryczna« rozwoju, jaką przebywa Polska dzisiejsza bodaj podwójnie, bo łącznie ze światem całym oraz sama przez się: że faza ta, wbrew pseudopozorom indywidualistycznym, takim jak typowa niesforność czy warcholstwo nasze — to nie faza historyczna kwitnienia jednostki ludzkiej, lecz — przeciwnie — okres iście klasycznej gromadzkości stadnej, mało sprzyjającej ewolucji człowieka pełnego”⁹⁷. W porównaniu z kulturą zachodnioeuropejską nasz kraj — twierdził historyk — jest głęboko zacofany. To, co we wcześniejszych pismach Kochanowskiego świadczyło o naszej odrębności narodowej, później — w jego opinii — zmieniło się w naszą przywarę. Zbyt wiele — jego zdaniem — było w naszym kraju „odrębności ideowych”, płynących z różnic materialnych, zbyt wielkie „barbarzyńskie lenistwo myśli” cechujące masy. Zapomnieliśmy — pisał — że jesteśmy częścią Europy i powinniśmy czerpać z jej dorobku duchowego. „Ściele się też przed nami nie tylko ogrom zadań cywilizacyjnych, jako więzi niezbędnej Polski ze światem, lecz również jako warunek własnej naszej egzystencji ludzkiej”⁹⁸. Podstawowe wartości tradycji europejskiej to: uznanie absolutnej wartości człowieka, uznanie godności kobiet, szacunek dla pracy, odrębność władzy państwowej od władzy religijnej. Polska rozwija się — jak twierdził — pod względem kulturalnym (materialnym), a nie cywilizacyjnym (duchowym). Aby zachować ciągłość kultury, gromadowcy muszą „naśladować” indywidualistów⁹⁹. Jednak w okresach nadmiernego „rozpanosze-

⁹⁷ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek. Spostrzeżenia i drogowaskazy*. Warszawa 1937, s. 221.

⁹⁸ Ibidem, s. 266.

⁹⁹ Wcześniej Gabriel de Tarde sprowadzał życie społeczne do dwóch rodzajów faktów społecznych: twórczości i naśladownictwa. Ten socjolog francuski uważał, że w życiu społecznym wszystko jest „wynalazczością i naśladownictwem”.

nia się” mas i co się z tym wiąże, skrępowania indywidualności, a tak było — zdaniem Kochanowskiego — w czasach powojennych w Polsce, twórczości duchowej grozi zastój. Wyrazem pełni człowieczeństwa jest ciągle doskonalenie, „arystokratyzm ducha” (niemający nic wspólnego z arystokracją społeczną). Twierdzi Kochanowski, że psychiką polską rządzi masa; masa „głucha” na wszelkie przejawy twórczości jednostek wybitnych. Jakże rozczarowany musiał być Kochanowski przeszkodami, z jakimi przychodziło się borykać jednostkom twórczym, gdy pisał, że w naszym kraju doszło do „nieuznawania indywiduów naprawdę wybitnych, połączonego z niebywałą nigdzie w tym stopniu żądzą niweczenia ich w życiu”¹⁰⁰. W naszym kraju — twierdził — społeczna przeciętność tłumi wybitną indywidualność. Pogląd ten — warto zauważyć — jest bardzo zbliżony do tego, co głosił S.I. Witkiewicz, według którego w ówczesnych czasach nastąpiło generalne przewartościowanie miejsca twórczej jednostki w społeczeństwie: oto ludzie wysokiej kultury są w „zbydlęciałym” społeczeństwie zupełnie zbyteczni, bo bardziej ceni się w naszym kraju dobra materialne niż bogactwo duchowe jednostki. W pracy *Humanizm a człowiek* Kochanowski wyraża opinię, że Polacy są bardziej „warchołami niż indywidualistami” i tkwią jeszcze w okresie stadnym. A Polska, która należy ze względu historyczno-cywilizacyjnego do Zachodu, tak wiele, niestety, ma jeszcze właściwości stylu i ducha Wschodu.

Kochanowski wytyka niedojrzałość polityczną naszego narodu. Twierdzi, że dopóki będzie jej brakowało w naszym kraju, dopóty rządzący będą zmuszeni do użycia siły. Inaczej nie zdołają skutecznie rządzić w Polsce, gdyż Polak chce „budować Ojczyznę każdy po swojemu”.

Całkiem inne niż we wcześniejszych pracach spojrzenie na przyczyny upadku Polski przedstawił Kochanowski w książce *Wśród zagadnień naszej doby (1918—1933)*. Głosił bowiem, że upadek polityczny kraju spowodowało „lenistwo publiczne myśli i czynu”. Jakże mało było — uważał — w naszym kraju jednostek, dla których idea jedności narodowej miała znaczenie nie tylko moralne, ale i praktyczne. Myśliciel podtrzymuje wcześniejszą swą opinię, zgodnie z którą rozbiory Polski były aktem grabieży, ale jednocześnie dodaje, że do utraty niezależności politycznej przyczynił się „brak kultury” połączony z zanikiem silnej władzy państwowej. Za inny czynnik, który spowodował upadek kraju, uznaje „przedwczesne, w znacze-

¹⁰⁰ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 465.

niu rozwojowym, wchłonięcie przez młodą cywilizacyjnie Polskę barbarzyńskiego, nawet w zestawieniu z nią, litewsko-ruskiego Wschodu¹⁰¹. Przeciwnieństwa te ujawniły, jak „potężną» stać się może nie tylko siła ducha, czy materii, ale i nicości”¹⁰². Zwrócenie uwagi na Kresy Wschodnie, które w pewnym stopniu mogły się przyczynić do słabości Polski, było pod wieloma względami trafnym spostrzeżeniem¹⁰³. Już znacznie wcześniej Michał Bobrzyński twierdził, że przyczyną upadku Polski stało się „rozproszenie” sił ludzkich na ziemiach wschodnich, zamiast ich koncentracji na ziemiach rdzennie polskich. Zdaniem historyka, klęskę Polski spowodowało „olbrzymie zadanie cywilizowania i kolonizowania niezmierzonych ruskich i litewskich obszarów. Spełniała je z chlubą, ale zadanie to pochłonęło nasze najważniejsze siły, rozproszyło je na daleki Wschód, zamiast co by się miały na ciaśniejszej przestrzeni wzmóc, zjednoczyć i do głębszego, a ruchliwszego pobudzić życia”¹⁰⁴.

Istotnym — według Kochanowskiego — faktem przemawiającym za wysokim stopniem kultury społeczeństwa jest „twórcza pamięć żywych o umarłych”, a nasz naród do tego jeszcze nie „dorósł”. To kryterium cywilizacyjne świadczy o gotowości szerokich mas do realnego poświęcania się w imię spraw duchowych. Jakże żałośnie — podkreśla historyk — pod tym względem wygląda nasza kultura. Według Kochanowskiego kamieniem węgielnym, z którego powstała cywilizacja ludzka, była „wszędzie łza bólu, rodzącego uduchowienie”. Ta oczywista prawda uwidacznia się choćby w budownictwie kościelnym i sztuce monumentalnej, które wyrastały z kultu zmarłych. To nasze opóźnienie kulturowe, czy — jak je nazywa Kochanowski — „barbarzyństwo narodu, niezdolnego bronić skutecznie od ręki siły ducha, tj. człowieczeństwa swego, dla tej prostej przyczyny, że go szeroki ogół nasz w narodowym rozumieniu historycz-

¹⁰¹ Ibidem, s. 467.

¹⁰² Ibidem, s. 468.

¹⁰³ Potwierdzają takie stanowisko późniejsze wypowiedzi innych myślicieli, na przykład Józefa Chałasińskiego. Według jego opinii to Kresy Wschodnie, którym narodowy mit polski przypisywał europejską misję naszego kraju, były ziemiami, na których Polacy „grzebali swą europejskość”. Gdy kraje Europy przekształcały się w nowoczesne narody, ambicją szlacheckiego narodu polskiego było pokazać swój zbytek, przepych, wystawność. Kresy Wschodnie — twierdził Chałasiński — pozwalały Polsce utrzymywać stanowo-arystokratyczny styl kultury, gdy w Europie Zachodniej kształtowały się nowoczesne narody w związku z przewyżnianiem stanowej struktury społecznej. Zob. J. Chałasiński: *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*. Warszawa 1997, s. 155—156.

¹⁰⁴ M. Bobrzyński: *Dzieje Polski w zarysie*. Warszawa 1986, s. 453.

nym zgoła jeszcze nie posiadał”¹⁰⁵, wyjaśnia pośrednio przyczyny rozbiorów Polski. Trafna po dziś dzień pozostaje uwaga Kochanowskiego, że Polacy tylko w chwilach zagrożenia potrafią się zjednoczyć i bronić swej godności narodowej. Myśliciel przewiduje, że po okresie ścierania się narodów nastąpią czasy ścierania się ras, co wiąże z naciskiem cywilizacji azjatyckich na Europę. Należy podkreślić, że Kochanowski upatrywał zagrożenia Polski nie tylko ze Wschodu, ale także z Zachodu. Świadczą o tym jego słowa: „[...] poznanie cech zasadniczych psychiki obu narodów pouczyłoby ponad wszelką wątpliwość każdego, że Krzyżak i Moskal to w stosunku do Polski jeden Janus o dwu obliczach, których my, najwybitniejsi dzisiaj, czyści rasowo i psychicznie Słowianie-Aryjczycy, powinniśmy strzec się na równi”¹⁰⁶.

Należy zauważyć, że o ile we wcześniejszych pismach Kochanowski wyraźnie podkreślał antytezę Północ — Południe, to w pracy *Humanizm a człowiek* przychyła się do wyakcentowania różnic między Wschodem a Zachodem. (Jeszcze w książce *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* autor twierdził, że Wschód i Zachód są „biegunami wtórnymi Historii”). Wschód to „gromadzkość”, fatalizm, koczownictwo. Zachód to indywidualizacja, prawo, osiadłość. Historiozof przyznaje, że „zespół sił rozwojowo-życiodajnych” przyszedł do Polski z cywilizacji zachodniej. Cywilizacją Wschodu rządzi „prawo wojny”, natomiast Zachód preferuje „prawo pokoju”. Warto podkreślić, że Kochanowski nie bagatelizował zagrożenia, jakie wiązało się z naszym zachodnim sąsiadem, ale również przychylił się do tych, którzy dostrzegali niebezpieczeństwo nadciągające ze Wschodu. A przecież głosów obwieszczających zagrożenie nie brakowało w tamtych czasach. Wiele pisano na temat zagrożenia z kierunku wschodniego, określając je mianem „azjatyizmu”, „panmongolizmu”, „euroazjanizmu”, czy też mówiono o „żółtym” niebezpieczeństwie wiszącym nad Europą. Spośród filozofów polskich poglądy takie głosił między innymi Feliks Koneczny, Adam Szelański, Marian Zdziechowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz. Zgodnie z opinią M. Zdziechowskiego o zagrożeniu Europy ze strony Azji, należy spodziewać się ponownego najazdu ludów Azji na Europę, będącą dla żółtej rasy, która chce zapanować nad światem, naturalnym, acz dalekosiężnym celem. Podbicie najpierw Rosji, a później Europy to główne cele azjatyckiej idei podboju świa-

¹⁰⁵ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 469.

¹⁰⁶ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 8.

ta. Ideę tę Zdziechowski nazywa „panmongolizmem” lub „panazjatyzmem”¹⁰⁷.

Podobne poglądy wyraża A. Szelągowski w pracy *Wschód i Zachód. Zagadnienia z dziejów cywilizacji*, który z punktu widzenia Wschodu i Zachodu rozpatruje rozwój dziejowy — zarówno w teraźniejszości, jak i w przyszłości. W myśl jego opinii na bieg dziejów wschodniej Europy, kolebki ludów słowiańskich, oddziaływały dwa odmienne ogniska cywilizacji: jedno pochodzące znad Morza Śródziemnego, drugie wywodzące się z głębi Azji. Zdaniem tego historyka, na podstawie analizy języka widać, jak mocno „pierwiastki turańskiej rasy żółtej i cywilizacji wschodniej zagłębiły się w pierwotne dzieje i początki cywilizacji zachodniej, czyli aryjskiej. Jak nie da się przeprowadzić ściśle granicy między rasą żółtą a białą, tak samo nie da się ściśle wyobrazić praźródeł jednej i drugiej cywilizacji”¹⁰⁸. Olbrzymi obszar styku tych dwóch światów jest terenem krzyżowania się ras oraz mieszania się wpływów cywilizacyjnych. Cywilizacja Polski, podobnie jak Hiszpanii — twierdził ten historyk — ukształtowała się pod wpływem pierwiastków Wschodu i Zachodu. Szelągowski, tak samo jak Kochanowski, zainteresowany był „modernizacją” naszej historii. Wychodził założenia, że zadanie historii sprowadza się do poszukiwania praw rządzących losami całej ludzkości i poszczególnych narodów¹⁰⁹.

Należy podkreślić, że Kochanowski w poglądach wypowiedzianych w latach trzydziestych, a dotyczących przyszłości Polski, nie tak do końca prezentował stanowisko pesymistyczne. Można przywołać i takie wypowiedzi, które świadczą, że autor miał jednak nadzieję na nadejście czasów świetności naszego narodu. Bo tak właśnie można — moim zdaniem — interpretować następującą jego wypowiedź: „Ponieważ zaś wszelki człowiek »skazany« jest na dążenie do szczęścia, przeto Polska — dla wyposażenia w możliwą pełnię życia swych synów — musi nie tylko stać się samodzielną, ale i dążyć do utrwalenia takiego dla siebie stanu rzeczy, tj. albo stać się mocarstwem, albo... zginąć”¹¹⁰. Dążenie do osiągnięcia takiego stanu musi być okupione utratą „wolności nieograniczonej” obywateli, gdyż tylko za taką cenę można będzie zbudować silne państwo.

¹⁰⁷ M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Wilno 1922, s. 265, 275.

¹⁰⁸ A. Szelągowski: *Wschód i Zachód. Zagadnienia z dziejów cywilizacji*. Lwów 1912, s. 350.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 7.

¹¹⁰ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 477.

Dlatego naród powinien pielęgnować swoiste cechy polskie, które w przyszłości pozwolą zapanować nad naszymi wadami. Otuchą napawać również może następująca wypowiedź historyka: „Szczęściem, o odrodzeniu naszym stanowiąc będzie Naród — wyposażony w wielowiekową, pionową linię rozwoju sięgającą z przeszłości otchłannej, poprzez teraźniejszość, w przyszłość zawrotną — nie zaś jedno zatrute jadem niewoli, jego pokolenie — wraz ze swym, krótkotrwałym, jak efemeryda: poziomem chwili...”¹¹¹. Kochanowski zgadzał się z rozpowszechnionym wówczas w historiozofii poglądem, że Polska odgrywała rolę „wału obronnego Zachodu”, że była „przedmurzem chrześcijaństwa”¹¹². Taką rolę Polsce przypisywał na przykład Stanisław Smolka, historyk Uniwersytetu Jagiellońskiego, do którego Kochanowski w czasach studenckich uczęszczał na seminarium. Ów wątek rozpowszechniał także wśród historyków warszawskich między innymi Władysław Smoleński, który pisał, że Polska była zawsze „przedmurzem i tarczą chrześcijaństwa” i „obrońcą tą” spełniała wielkie posłannictwo cywilizacyjne. Smoleński, podobnie jak Kochanowski, podkreślał łączność cywilizacji Polski z łacińską cywilizacją Zachodu, krzewiącą wysokie wartości moralne i intelektualne, którą przeciwstawiał bizantyjskiej cywilizacji rosyjskiej. Również historyk Stanisław Kętrzyński twierdził: „Jako potężny czynnik polityczny i ekonomiczny, staliśmy na rubieżach dwóch światów, Zachodu i Wschodu, broniąc Europy przed zalewem wschodniego barbarzyństwa, a dzierżąc wysoko pochodnię łacińskiej kultury”¹¹³. W podobnym tonie o Polsce wypowiadał się Witold Rubczyński, pisząc: „[...] zasłużyła sobie Polska na zaszczytne miano przedmurza chrześcijaństwa i jest dotąd najdalej na wschód wrzynającym się bastionem rzetelnie zachodniej, łacińskiej kultury. Pod karą ponownej utraty niepodległości i zalewu barbarzyństwa [autor miał na myśli komunizm sowiecki — G.S.] nie wolno nam ani na chwilę zwątpić o wartości i żywotności pędu ku nieskończonym ideałom ducha, ku prawdziwemu łaadowi i wolności z sobą sprzężonym, które ożywiają tę kulturę”¹¹⁴. Naród polski W. Rubczyński

¹¹¹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby*. Warszawa 1934, s. 454.

¹¹² Jak zauważa Marek N. Jakubowski, topos „przedmurza” jest wszechobecny w polskiej filozofii dziejów. Zob. A. Szahaj, M.N. Jakubowski: *Filozofia polityki*. Warszawa 2005, s. 89.

¹¹³ S. Kętrzyński: *Teraźniejszość i przyszłość nauki historycznej w Polsce*. W: M.H. Serejski: *Historycy o historii...*, s. 642—643.

¹¹⁴ W. Rubczyński: *O warunkach przybliżania się do ideałów kultury*. Warszawa 1931, s. 1.

uznawał za naród wybrany, któremu została powierzona szczególna misja dziejowa. Zdaniem filozofa, wynikało to zarówno ze szczególnej historii Polski, jak i z cech samych Polaków, którzy nieraz już pokazali, że potrafią urzeczywistniać ideały. Również F. Konieczny, którego dzieła Kochanowski znał, gdyż powoływał się na jego publikacje¹¹⁵, twierdził, że Polska stała na „posterunku” w obronie cywilizacji zachodniej. Konieczny¹¹⁶ podkreślał fakt geopolitycznego położenia Polski, które „stawia nas wobec historycznego dylematu, że musimy być wybitnym narodem historycznym albo zupełnym zerem”¹¹⁷. Według Koniecznego Polska już od X wieku była walczącym przedmurzem wiary katolickiej, przedmurzem nadbudowującej się na nim cywilizacji łacińskiej. To w Polsce — zdaniem tego teoretyka cywilizacji — krzyżowały się wpływy cywilizacji obcych: turańskiej, bizantyjskiej, żydowskiej. Konieczny zaznaczał, że w interesie Europy (cywilizacji łacińskiej) leży udzielenie Polsce pomocy w jej ciągłej walce z naporem innych cywilizacji. Pogląd, że Polska była „przedmurzem Europy”¹¹⁸, głoszone dużo wcześniej. Już wszak w oświeceniu Stanisław Staszic pisał, że Polska chroniła cywilizację europejską przed barbarzyńcami (hordami azjatyckimi). Według Staszica Polska ze względu na położenie geograficzne „była jedynym przeciw najazdom tych hord przedmurzem Europy, za którym ta od podobnych napaści niszczących wolna cywilizowała spokojnie”¹¹⁹. Państwa naszego regionu nie doceniały — według Staszica — znaczenia Polski dla bezpieczeństwa Europy, a odkaąd przyczyniły się

¹¹⁵ W przypisach do pracy *Humanizm a człowiek* Kochanowski odnosi się do opinii F. Koniecznego przedstawionej w „Myśli Narodowej”. Por. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 528. Także w pracy *Wśród zagadnień naszej doby* Kochanowski powołuje się na opinię Koniecznego. Poglądy obu historyków były w pełni zgodne w kwestii, że Polska powinna być wierna ideałom chrześcijańskim.

¹¹⁶ Według Koniecznego przyczyną upadku Polski było dążenie do syntezy Wschodu i Zachodu, skutkiem czego Polska uległa wpływom wschodnim, „zorientalizowała się”, czego zasadniczym objawem było popadnięcie w „ciemnotę”. Zob. F. Konieczny: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*. T. 2. Poznań 1921, s. 28.

¹¹⁷ F. Konieczny: *Prawa dziejowe*. Londyn 1982, s. 312.

¹¹⁸ Jak pisze Marek N. Jakubowski, taką ideą jest powstała już za Jagiellonów wizja Polski jako „*antemurale*, przedmurza chrześcijaństwa, jedynej — bo nie wspomaganej przez Zachód w jej wysiłkach — obrończyni całego chrześcijaństwa”. Zob. M.N. Jakubowski: *Ciągłość historii i historia ciągłości...*, s. 24. Zob. także S. Symotiuik: *Homo antymurale — w poszukiwaniu filozofii słowiańskiej*. W: *Narody słowiańskie wobec globalizacji*. Red. A.L. Zachariasz. Rzeszów 2003, s. 152.

¹¹⁹ S. Staszic: *Ród ludzki*. T. 3. Oprac. Z. Daszkowski. Przedm. B. Sucho-dolski. Kraków 1959, s. 131.

do utraty niepodległości naszego kraju, unicestwiły tym samym możliwość panowania pokoju i rozwoju cywilizacji, a zarazem przyczyniły się do podboju naszego kontynentu przez ludy azjatyckie. Przed napaściami i zniszczeniem naszego regionu — sądził autor *Rodu ludzkiego* — może uchronić cywilizację europejską tylko integracja, „zrzeszenie się narodów Europy”.

Powracając do wywodów Kochanowskiego, wspomnę w kilku słowach o wizji przyszłości, jaką snuł ten historiozof. Posłużę się słowami samego Kochanowskiego, który twierdził, że to „Chrześcijaństwo jedynie ocalić może ludzkość od zagłady cywilizacji”¹²⁰. „Le-karstwem” na wszystkie wady, błędy i klęski może być — zdaniem historiozofa — „pogłębianie w każdym z nas” wiary, wiedzy i „syn-tetyzującej je cywilizacji chrześcijańskiej”. Słowa te oddają chrześcijański światopogląd filozofa. Jak słusznie zauważa Jan Kaczyński, Kochanowski daje wyraz przekonaniu, że stosunek człowieka do Boga wyznacza istotę człowieczeństwa¹²¹. Chrześcijaństwo jako wyraz ducha w relacjach międzyludzkich jest zarazem sferą najpełniejszego człowieczeństwa, ku któremu zgodnie z przeznaczeniem wzniesie się ludzkość. Przyszłość nie może być tylko „spotęgowa-niem teraźniejszości” — pisze historiozof — lecz muszą zajść w niej zmiany jakościowe. Idea chrześcijańska ma dać kształt zarówno życiu rodzinnemu, jak i wychowaniu następnych pokoleń. Kochanowski stanowczo wypowiadał się przeciwko zmianom, jakie zaszły w Rosji, zwalczał bolszewizm za jego „uwstecznienie” rozwoju cywilizacji. Czas pokazał, że słusznie przewidywał upadek takiej formy ustroju społecznego.

Wracając do tytułu niniejszego rozdziału, oddam głos jednemu z biografów Kochanowskiego. Autor jego biogramu w *Polskim słowniku biograficznym* Aleksander Gieysztor — znający go osobiście — pisze: „W zamierzeniu Kochanowskiego walory poznawcze nauki historycznej miały doznać wzbogacenia o walor przeżycia, jakie historykowi i jego czytelnikowi powinien dać bezpośredni kontakt ze źródłem, zwłaszcza archiwalnym. Kochanowski szukał w nim, podobnie jak wielu innych współczesnych mu pisarzy-historyków, swoistego intuicyjnego olśnienia osiąganego także za cenę żmudnego wysiłku edytorskiego”¹²². „Intuicja-natchnienie” to — zdaniem Kochanowskiego — podstawa poznania przeszłości. Poznanie intu-

¹²⁰ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 258.

¹²¹ J. Kaczyński: *Katolicyzm i Kościół w Polsce*. „Ład” z 25 listopada 1984, s. 4.

¹²² A. Gieysztor: *Kochanowski Jan Karol...*, s. 191.

icyjne stawia historyk zdecydowanie wyżej od poznania intelektualnego, gdyż jak twierdzi, „do subtelnej istoty zjawisk nie dociera nigdy logika [...], lecz uskrzydłona przez iskrę bożą intuicja uduchowionych ludzi pełnych, zwanych wielkimi”¹²³, po czym dodaje: „[...] wywód logiczny nie bywa nigdy źródłem poznania; sam tylko wrodzony człowiekowi sens zdrowy zdolny jest być danej prawdy stwierdzeniem”¹²⁴. A zadanie historiozofii polega na „uogólnianiu spostrzeżeń” z zakresu historii. I taka właśnie była droga naukowa Kochanowskiego, który od mediewistyki przeszedł do zagadnień z filozofii dziejów. Polski myśliciel ks. Aleksander Pechnik tak scharakteryzował pracę *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*: „Jest w książce jego dużo rzeczy pięknych, dużo szlachetnego idealizmu, dużo zdań trafnych i pobudzających do myślenia”¹²⁵. Uważam, że sprawdziły się słowa F. Bujaka, który w rozprawie dotyczącej dzieła Kochanowskiego *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju* pisał: „Przychodzi mi na myśl, że książka niniejsza może być rozpatrywana z innego punktu widzenia niż mój, mianowicie jako utwór literacki i jako utwór filozoficzny, dzięki swej pięknej formie i swemu ustrojowi mistycznemu, i sąd o niej może wypaść zgoła odmiennie od mojego”¹²⁶. Nie wdając się w polemikę z poglądami F. Bujaka co do wartości pomysłów Kochanowskiego jako historyka, gdyż nie to jest celem tych wywodów, należy przyznać, że słuszna była jego uwaga, by przyjrzeć się dorobkowi tego myśliciela pod kątem filozofii, a tu już opinia o jego koncepcji może być całkiem inna. To właśnie postaram się wykazać w dalszej części pracy, przybliżając poglądy Kochanowskiego dotyczące filozofii dziejów, kryzysu cywilizacji europejskiej, narodu, a zarazem poszukując potwierdzenia słów J. Kaczyńskiego, który zaliczył Kochanowskiego do „najoryginalniejszych polskich historyków i filozofów dziejów”¹²⁷.

Przyglądając się spuściźnie Kochanowskiego, można zauważyć, że był to autor, który polemizował mało, i że podstawową formę jego wypowiedzi stanowiła prezentacja własnych poglądów. Przyznać wszakże należy, że myśli, jakie wypowiadał, korespondowały z toczonymi wówczas dyskusjami. Jest to widoczne szczególnie w jego historiografii.

¹²³ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 79.

¹²⁴ Ibidem, s. 80.

¹²⁵ A. Pechnik: *Z Piśmiennictwa*. „Gazeta Kościelna” z 20 września 1925, s. 394.

¹²⁶ F. Bujak: *Poglądy J.K. Kochanowskiego na postęp ludzkości...*, s. 170.

¹²⁷ Por. J. Kaczyński: *Studia z historii idei w Polsce*. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski). Olsztyn 1989, s. 45.

Rozdział II

Filozofia społeczna Kochanowskiego

Opozycja jednostka — tłum

Zdaniem Kochanowskiego, „życie ludzkości, może i musi oscylować, bo przez istotę [sic!] natury swej jest na to skazane, między dwu biegunami zasadniczymi bytu: biegunem pożądania i nasycenia”¹. W dziejach ludzkości właśnie te dwa instynkty odgrywają zasadniczą rolę, gdyż przyczyniły się do ukształtowania różnic psychodziejowych ludzkości. Geograficzne rejony Północy wyzwoliły w człowieku ciągle pożądanie, natomiast rejony Południa, jako bardziej przyjazne człowiekowi, zapewniły mu maksimum nasycenia. Południe utożsamia historiozof ze światłem, z ciepłem, życiem, jest ono antytezą ciemności, zimna; Północ — to „bogini śmierci”. Zasadniczymi biegunami — pisze Kochanowski — „tworzącej historię psychiki dziejowej ludzkości, jest Północ i Południe — przyrodzone retorty rozwojowe kategorii jednostki i masy: osi i koła dziejów”². Północ i Południe są — według niego — naturalnymi biegunami bytu, życia i historii³. Północ — Południe, jako „bieguny psychiki

¹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*. Częstochowa 1925, s. 52.

² Ibidem, s. 63.

³ Należy wspomnieć, że Franciszek Bujak — ostry krytyk poglądów Kochanowskiego — przyznał, że antyteza Północy i Południa „jest dość powszechnie uznawana”. Por. F. Bujak: *Jana K. Kochanowskiego psychologia narodów*. „Przegląd Warszawski” 1922, nr 8, s. 197.

ludzkości”, stanowią owe strukturalne *constans* zarówno jednostkowe, jak i gatunkowe⁴. Opozycja Wschód — Zachód, którą często historycy przyjmowali za podstawową, ma — zdaniem autora *Postępu ludzkości...* — „charakter wtórny”. Jest wytworem, ale też koncepcją pewnych „aglomeratów” dziejowych, które powstały z upływem czasu na tle wzajemnego oddziaływania biegunów naturalnych. Kochanowski uważa, że Wschód i Zachód są w swej istocie zgrupowaniem pierwiastków Północy i Południa. Psychice Wschodu więcej dało Południe, a psychice Zachodu — Północ; na dzieje pierwszego w większym stopniu wpłynęły masy, drugiego — jednostka ludzka. Antytezie Północ — Południe odpowiadają dwa typy psychiczne człowieka: indywidualiści i gromadowcy. Człowiek Północy to typowy indywidualista; silny psychicznie, zdyscyplinowany, działający racjonalnie, wytrwały, mający cechy przywódcy. Natomiast Południe wykreowało całkiem inny typ człowieka, gdyż jest on przystosowany do życia gromadnego. Cechuje go brak zdyscyplinowania, mała wytrwałość, skłonność do życia stadnego, impulsywność, uległość, poczucie piękna. Północ, będąc uboga w pożywienie, zmuszała człowieka do zdobywania go „jednostkowym wysiłkiem myślowym”. Południe, obfitujące w pożywienie, skłaniało jednostkę do życia w stadzie. Północ hołdująca materializmowi stworzyła organizację państwową, natomiast Południe przez swe uduchowienie i natchnienie stało się kolebką religii. „Północ — to prusko-lipski, mrozący widza monument Bitwy Narodów [...] Południe — to Chrystus i strzeliste z ducha kreacje promienne jego wyznawców, rozsiane [...] na gruncie dziedzin niezliczonych sztuki i życia”⁵. Południe nadaje materialnemu pierwiastkowi Północy element duchowy. Zdaniem Kochanowskiego, postęp polega na wzroście uduchowienia, które niesie Południe. To indywidualium południowe prowadzi ludzkość „do cywilizacji prawdziwej — ku Bogu”. Reasumując: Północ niesie z sobą pewne wartościowe cechy, które może przekazać Południu, jak choćby organizację państwową, społeczną, natomiast Południe obdarza człowieka Północy „nasyceniem podwójnym”: fizycznym oraz moralnym, „manna i źródłami ducha”. Choć Północ zapewnia siłę fizyczną, to jednak nie ona nadaje kierunek biegowi dziejów ludzkości. Główną rolę w wymiarze cywilizacyjnym odgrywa Połu-

⁴ Por. L. Gawor: *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina*. W: Idem: *Polska myśl historiozoficzna I połowy XX wieku. Analiza wybranych poglądów*. Rzeszów 2005, s. 38.

⁵ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 58.

dnie. Pisze bowiem historiozof: „Jak Wszechświat i Nieskończoność pochłona kiedyś życie Ludzkości [...], tak Południe ludzkie pochłonie przedtem Północ ludzką, która jest jego zaprzeczeniem. A ono przecież, nie ona: Słońce, nie mrok, ciepło, nie mróz, jest rodzicem życia — stąd zaś przepotężnych, twórczych, a nieokiełzanych dążeń rozwojowych ludzkości”⁶. Kochanowski twierdzi, że dopiero wraz z nadejściem „cywilizacji prawdziwej” zapanuje świat wartości kultury duchowej.

Symptomatyczna jest zbieżność charakterystyki ludów Północy i Południa w tekstach Kochanowskiego i w Monteskiuszowym *Duchu praw*. Monteskiusz wychodził założenia, że charakter ducha i namietności wyraźnie różnicują narody tych dwóch sfer klimatycznych⁷. W zimnym klimacie ludzie są sprytniejsi, silniejsi, odważniejsi, mają poczucie własnej wyższości oraz większe przeświadczenie własnego bezpieczeństwa, dzięki czemu są mniej podejrzliwi i podstępni. Człowiek Północy cechuje się też mniejszą wrażliwością na przyjemności, mniejszą namietnością, nikłym zainteresowaniem sztuką. Na Północy ludzie są skłonniejsi do czynu niż do rozmyślań, obca jest im wzniosłość uczuć, wykazują także większą skłonność do podejmowania wyzwań wielkich i śmiałych. Narody Południa mają wszelkie dogodności życia, a mało potrzeb. Narody Północy — odwrotnie: wiele potrzeb i mało udogodnień. Pierwszym natura dała dużo, drugim poskapiła swych darów, dlatego mają większe wymagania wobec niej. Ludy Północy potrzebują wolności (były one także źródłem wolności Europy⁸), prawie wszystkie z natury swej są wolne albo barbarzyńskie. To ludy Północy podbijały — zdaniem Monteskiusza — Południe, w którym panuje „duch niewoli”.

Próbę wyjaśniania psychicznej odrębności ludów wpływem klimatu podjął nie tylko Monteskiusz; także Johann Gottfried Herder w pracy *Myśli o filozofii dziejów* pisał o „klimatologii ludzkich władz psychicznych”⁹. Również w pozytywistycznej spuściźnie znajdujemy tezy o decydującym wpływie środowiska na kulturę. O oddziaływaniu środowiska geograficznego na zróżnicowanie kultur pisał

⁶ Ibidem, s. 64.

⁷ Wspomnę jeszcze o poglądach J. Bodina, autora dzieła *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, w którym także myśliciel zwraca uwagę na różnice między ludami strefy północnej i południowej.

⁸ Por. Montesquieu: *O duchu praw*. Tłum. T. Boy-Żeleński. T. 1. Warszawa 1957, s. 397.

⁹ Zob. J.G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. Tłum. J. Gałęcki. T. 1. Warszawa 1962, s. 298

Hippolit Taine. Dokonał on interpretacji różnic między charakterem narodów europejskich Północy i Południa. Wśród czynników kształtujących kulturę filozof wymieniał rasę, którą rozumiał jako zespół dyspozycji psychicznych charakterystycznych dla danego narodu. Taine twierdził: „Człowiek, zniewolony układać się do równowagi z otaczającymi okolicznościami, nabywa odpowiedniego do nich temperamentu i charakteru, a ten charakter i temperament są nabytkami tym stalszymi, im wielokrotnie okoliczności zewnętrzne wyciskały na człowieku swoje piętno i im dłużej, prawem dziedziczności, przekazywał on to piętno swemu pokoleniu”¹⁰. Polem oddziaływania charakteru narodowego nie jest — uważa Taine — „pusta tablica”, lecz tablica wcześniej już pokryta znakami. Uspodobienie duchowe zostaje zaszczerpione w narodzie przez plemienność, czas i środowisko.

Według Kochanowskiego „klimat — to człowiek, dany typ jego dziejowy, którym właśnie [...] powinna zajmować się historia”¹¹. Można zauważyć, że autor *Postępu ludzkości...* przypisuje oddziaływaniu klimatu na dzieje ludzkości podobną rolę, jaką w swej koncepcji nadał mu Arnold Toynbee. Zdaniem Toynbeego, każda kultura jest rezultatem środowiska geograficznego, które stawiając społeczeństwu trudności, zmusza jednostki do twórczego wysiłku. Różnorodność środowiska wpływa na różnice między kulturami. O powstaniu kultury decyduje nie tylko środowisko biologiczne czy społeczne, lecz także rodzaj reakcji danej społeczności na bodźce zewnętrzne. „Bodźcami tymi są pewne »wyzwania« (*challenge*) z zewnątrz, które wywołują »odpowiedź« (*response*) ze strony grupy społecznej, wyzwalając twórczą myśl, opór wobec trudności zagrożeń oraz wizję perspektywistyczną na przyszłość”¹². Łatwość życia, jak też zbyt wielkie trudności nie sprzyjają — zdaniem Toynbeego — rozwojowi kultury.

Oprócz antytezy Północ — Południe Kochanowski wyróżnia jeszcze drugą antytezę, a mianowicie: jednostka — masa. Antyteza ta, w zależności od rodzaju wzajemnego stosunku jednostki i masy, kształtuje — w opinii Kochanowskiego — określone formy i zjawiska życia społecznego. Założenie to ilustruje następujące zestawienie¹³:

¹⁰ H. Taine: *Historia literatury angielskiej*. Tłum. E. Orzeszkowa. Warszawa 1900, s. 17.

¹¹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 56.

¹² C.S. Bartnik: *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*. Katowice 1987, s. 284—285.

¹³ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 50.

Masa

typ niższy
koczownictwo
myślistwo
awanturniczość
walka
władza (przemoc)
zdobywczość
spiskowość
imperializm
rewolucja
kultura

Jednostka

typ wyższy
osiadłość
rolnictwo
działalność
pokój
rządy (prawo)
krajowość
racja stanu
narodowość
ewolucja
cywilizacja

Kochanowski jest zwolennikiem tezy, że „oś historii” wyznacza relacja, jaka zachodzi między jednostką a masą, w niej upatruje tak zwanego stałego współczynnika społecznego. Stosunek jednostki do masy ludzkiej — pisze Kochanowski — zarysowuje się podobnie w procesie dziejowo-społecznego rozwoju, jak stosunek ducha do materii. Masa ludzka jest tworzywem (materią), „uświadamiającym się przez jednostkę (z ducha)”. Ścieranie się z sobą tych dwóch sił stanowi dziejowy odpowiednik walki ducha z materią. Potęga ducha polega w życiu na twórczości jednostek, materii zaś na pochłanianiu twórczości przez masę¹⁴. Społeczeństwo składa się z osobników, których moralne i umysłowe cechy pozwalają zaliczyć ich albo do indywidualistów (jednostek, solistów-panów, czyli do typu wyższego), albo do gromadowców (masy, czyli do typu niższego). Cechy indywidualistów i gromadowców odpowiadają w pewnym stopniu wyróżnionym przez Nietzschego typom „pana” i „niewolnika”. „Pan” i „niewolnik” to dla Nietzschego kategorie psychologiczne, różnią się postawami. Nietzsche uwypuklił w dziejach zderzenie się dwu sił: masy i twórczej elity.

Zdaniem Kochanowskiego, „solista-pan” zawsze panuje nad „sobą samym”, tylko w chwilach nadludzkiego cierpienia uzewnętrznia stan swej psychiki, bo jest to chwila jego słabości. Siła wewnętrzna bowiem stanowi cechę istotną psychiki jednostek (dostojności człowieczeństwa), słabość — gromadowców¹⁵. Indywidualista, będąc z natury obdarzony „mocą swoistą”, to władca urodzony masy ludzkiej. Kochanowski zgadza się z opinią Leonarda da Vinci, że „Ludzie, którzy umysłem przewyższają innych, są z natury panami innych”. Tylko

¹⁴ Por. J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa—Lwów 1917, s. 123.

¹⁵ Por. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej obcej...*, s. 45.

„solista” charakteryzuje się tym, że jego potrzeby duchowe przeważają nad potrzebami fizycznymi. Stan „wyższego uduchowienia” potrafi osiągnąć jedynie typ wyższy, to on wznosi „arcydzieła natchnienia”. Bo przecież nie typ niższy jest „twierdzą ducha” i połączonej z nim głębi odczuwania. Indywidualista dąży do niezawisłości swej myśli, podczas gdy gromadowiec chce myśleć i czynić to, co inni.

Według Kochanowskiego Południe stanowi źródło „klasycznej masy ludzkiej”, Północ zaś — „psychiczne źródła klasycznej jednostki”. W procesie rozwoju społeczeństw są zaangażowane dwie wzajemnie oddziałujące siły: irracjonalna, impulsywna („pierwiastki przyrodzone”) oraz racjonalna, połączona z premedytacją („pierwiastki nabyte”). Te pierwiastki walczą z sobą, pierwiastki nabyte wykazują tendencję do dominacji nad przyrodzonymi. Rozum próbuje zapanować nad „bezładnością zwierzęcą”, czy też mówiąc inaczej, kultura stara się opanować pierwotność człowieka. Na początku rozwoju historycznego społeczeństw dominowały pierwiastki przyrodzone, natomiast dla późniejszego okresu znamieną jest przewaga pierwiastków nabytych. Świadczy to — twierdzi Kochanowski — że podłoże naturalne cywilizacji, doba premedytacji czynu „zdaje się opanowywać” z wolna na rzecz kultury i uszczuplać niezmierzone podłoże swej macierzy — impulsywności działania¹⁶. Przyczyną niepoznawalności natury żywiołowego inspirowania historii przez człowieka jest czynnik nabyty. Na zewnątrz przejawia się on w nadawaniu życiu społecznemu zorganizowanych form, które są dostrzegane w historii. Dlatego historiografia, opierając się tylko na takich danych, wysnuwa wniosek o racjonalnym charakterze działań wywierających wpływ na bieg historii społeczeństw.

Siły irracjonalne ujawniają się w działaniach mas, natomiast siły racjonalne — w zachowaniu typów wyższych. Wprowadzenie antytezy jednostka — masa służy Kochanowskiemu do ukazania mechanizmu kształtującego ludzkie dzieje. Polega on na odwiecznym ścieraniu się dążeń „typu niższego” i „typu wyższego” o zdobycie dominującej pozycji w społeczeństwie. Byt społeczny jest odbiciem walk wewnętrznych, jakie przepełniają istnienie człowieka. „Ciało pożąda w nim przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału”¹⁷.

Dzieje ludzkości są — według historiozofii Kochanowskiego — rezultatem dwóch równolegle działających mechanizmów. Pierw-

¹⁶ J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewodcy*. Warszawa 1906, s. 60.

¹⁷ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 124.

szy z nich wyraża się „ciążeniem” Północy na Południe, drugi zaś — toczącą się walką o społeczną dominację między przedstawicielami typów wyższych a gromadowcami. W swej historiozofii filozof traktuje masę i jednostkę jako równorzędne źródła dziejowej dynamiki, uważa, że po każdym okresie „równości” społecznej następuje okres „nierówności”. Jednostka i masa, dopełniając się nawzajem, mają do spełnienia w dziejach różne zadania. Jak pisze Leszek Gawor: „Historia w tym ujęciu jest niczym innym jak zbiorem faktów, odzwierciedlającym każdorazowo czasoprzestrzennie określony wzajemny stosunek jednostki i masy; proces historyczny zaś jest wynikiem walki między członami tej psychodziejowej antytezy — faktycznej, zdaniem Kochanowskiego, osi dziejów”¹⁸. Dzięki wstecznym i postępowym ruchom historia zmierza do realizacji wyznaczonych jej przez Boga celów finalnych. Ich urzeczywistnienie to „symfonia hymnów dla siebie”, uduchowienie ludzkości. Dzieje zatem są w istocie procesem doskonalenia się człowieka i w tym wyraża się postęp ludzkości. Najlepiej oddają to słowa autora: „Wszak trzeba starać się żyć, by żłobić po swojemu w życiu ludzkości drogi ducha; by uczestniczyć rzetelnie w tworzeniu [sic!] jej postępu”¹⁹. Postęp w dziejach dokonuje się dzięki wysiłkowi indywidualistów, typów wyższych. Apoteoza indywidualizmu stanowi jeden z wielu odnośników myśli historiozofa do tradycji romantycznej²⁰. Postęp nie dokonuje się po linii prostej. W odniesieniu do postępu ludzkości Kochanowski mówi o „linii łamanej”. Rozwój społeczny odtwarza wciąż na nowo poszczególne cykle ewolucyjne, każde „zjawisko jest koliste”. Ponieważ wsteczne ruchy w dziejach powodują cofanie się rozwoju społecznego, przeto proponuje Kochanowski „koncepcję postępu po spirali, a nawet z perspektywą eschatologiczną”²¹. Urzeczywistnienie ideału Królestwa Bożego, nastąpi — jego zdaniem — z chwilą otwartego proklamowania praw duchowej wyższości.

¹⁸ L. Gawor: *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina a kryzys kultury europejskiej XIX i XX wieku*. W: L. Gawor, L. Zdybel: *Idea kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej*. Lublin 1995, s. 77.

¹⁹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 277.

²⁰ S. Radliński: *Filozofia dziejów Jana Karola Kochanowskiego*. W: *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznana, mało znana i znana*. Red. L. Gawor. Lublin 1992, s. 35.

²¹ A. Walicki: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 388.

Zagadnienie postępu jest jednym z ważniejszych w rozważaniach socjologicznych naszego myśliciela. Kochanowski, używając „potocznego” określenia postępu w rozumieniu „doskonalenia się rozwoju” oraz bardziej „konwencjonalnego” jego określenia na oznaczenie „przechodzenia zjawisk z jednego stanu w drugi w toku niezbadanych kolei wszechrozwoju czy wszechruchu życia”²², ostatecznie ogranicza postęp do wymiaru indywidualistycznego. Definiuje go jako „rozwój w człowieku głębinowej prawdy życia — proces psychiczny, oparty z jednej strony na coraz to bardziej gruntownym pojmowaniu bytu, z drugiej zaś na zdolności coraz potężniejszej pozostawania sobą, mimo, a może raczej wskutek, służenia innym: przenikanie na skrzydłach ducha w nurty istnienia”²³. Ta definicja chyba najpełniej oddaje rozumienie zjawiska postępu ludzkości przez historiozofa, który zakłada, że dzięki uduchowieniu człowiek osiągnie doskonałość, a do niej przecież zmierza ludzkość. Człowiek w procesie uduchowiania się wyzwala się stopniowo — twierdzi w *Postępie ludzkości...* — z ciasnoty pierwotnego bytu i „zakwita w szerszej skali istnienia”. Według Kochanowskiego celem dziejowej ewolucji ludzkości jest osiągnięcie maksymalnego zindywidualizowania (wyzwolenie się z życia stadnego), „zelitaryzowania” społeczeństwa. Dzieje ludzkości są odbiciem praw natury.

Uwagi o filozofii historii

W historii myśli społecznej nadal toczy się spór o to, czy rozwój cywilizacji ma przebieg jednoliniowy czy skokowy, deterministyczny czy woluntarystyczny (to znaczy — czy źródeł rozwoju należy upatrywać w człowieku, czy w siłach przyrody, czy też w siłach nadprzyrodzonych). Problemem zaprzatającym uwagę myślicieli był kierunek rozwoju społecznego, kwalifikowanego w kategoriach postępu²⁴ bądź

²² Por. J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 14

²³ Ibidem, s. 278.

²⁴ Myślenie w kategoriach postępu oznacza, że dzieje są rozumiane jako całościowy proces, skierowany ku wyznaczonemu celowi, proces, w którym zachodzi

regresu. Wspomnę o filozofii antycznej²⁵, która nie sformułowała pojęcia rozwoju jako zwartego procesu przemian, w którym występują zjawiska nowe, uprzednio nieistniejące. Wszelką zmianę rozpatrywano w starożytności przeważnie z perspektywy wiecznego, nienaruszalnego porządku. Wieczny, nienaruszalny porządek świata, jego harmonijne piękno ujawniały się w cykliczności przemian; nie było absolutnego początku ani bezwzględnego końca, „wszystko to, co się teraz dzieje, działo się już przedtem”²⁶. Z im większym przekonaniem postrzegano człowieka jako poddanego prawom przyrody, tym bardziej przychyłano się ku idei, że nic nowego zdarzyć się nie może. „Jestem częścią całości pozostającej pod władzą natury” — pisał Marek Aureliusz. Sensu wszelkich przemian upatrywano nie w tym, że służą zmianom, lecz w tym, że utrwalają wieczny ład świata. Ale obraz dziejów myślicieli starożytnych nie ograniczał się tylko do koncepcji cyklicznych. Choćby Lukrecjusz w poemacie *De rerum natura* przedstawia obraz stopniowego doskonalenia ludzkich urządzeń, które miały służyć opanowywaniu przyrody i osiągnięciu coraz większego szczęścia. Pisze Lukrecjusz, że w swym rozwoju świat ciągle się przeobraża i ustawicznie podąża ku czemuś nowemu: „[...] jeden stan wszystko zbiera po swym poprzednim stanie, wszystko się zmienia na świecie [...]. Nowy stan z poprzedniego wyrasta, który nie stworzy tego, co tamten, lecz wyda coś, czego tamten nie dożył”²⁷. Lukrecjusz nie wykluczał możliwości załamania się procesu doskonalenia i powtórzenia się wszystkiego od nowa. Warto w tym kontekście dopowiedzieć, że w swym dziele Lukrecjusz bardzo bliski był odkrycia historycznej zmienności kultury ludzkiej.

Problematyka filozofii dziejów rozwinęła się właściwie dopiero w myśli chrześcijańskiej, szczególnie w koncepcji św. Augustyna. Augustyn zarysował linearną koncepcję rozwoju, w której wyraźnie zaznaczyły się różnice między przeszłością, tym, co istnieje aktualnie, a tym, co jest spodziewane w przyszłości. Zastąpienie teorii cyklu koncepcją rozwoju linearnego pozwoliło Augustynowi zająć się

dodatkowo oceniana przemiana. Zob. Z. Krasnodębski: *Upadek idei postępu*. Warszawa 1991, s. 17

²⁵ Idea postępu w myśli antycznej została szczegółowo przedstawiona przez Zdzisława J. Czarneckiego. Zob. Z.J. Czarnecki: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i idea prospekcji dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981, s. 79—99; Idem: *Idea postępu w myśli antycznej*. „Przegląd Humanistyczny” 1988, nr 3, s. 77—89.

²⁶ M. Aureliusz: *Rozmyślenia*. Tłum. M. Reiter. Warszawa 1958, s. 124.

²⁷ Cyt. za: J. Legowicz: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1976, s. 311.

kwestią sensu owego rozwoju, jego kierunku i rządzącej nim zasady. Kierunku zmian, jakim świat podlegał, nie szukał w samych zmianach ani we właściwościach świata, lecz wywodził je z rzeczywistości pozaczasowej, wiecznej, niezmiennej.

Pierwsze dyskusje, w jakich padło pojęcie postępu, toczyły się w końcu XVII i na początku XVIII wieku. Zastanawiano się głównie nad tym, w jakiej dziedzinie twórczości należy poszukiwać mierników służących porównywaniu i ocenie epok oraz cywilizacji. W tej dyskusji przewijało się pytanie o miernik postępu. Cechę charakterystyczną oświeceniowej zasady postępu stanowiła kumulatywność rozwoju ludzkości, czyli pojmowania go jako procesu stopniowego, a zarazem nieustanne gromadzenie wartości i osiąganie dzięki niemu coraz wyższego stopnia sprawności. Postęp w XVIII wieku rozumiano — jak to ujął Andrzej L. Zachariasz — jako realizację „idei stanu idealnego”²⁸. Większość myślicieli oświecenia akceptowała zasadę postępu, co jednak nie oznaczało zgodności w jej interpretacji. Zastanawiano się przede wszystkim nad czynnikami decydującymi o postępie. Jedni (na przykład Voltaire) szczególne znaczenie przywiązywali do działalności jednostek wyróżniających się tym, że znają prawo natury i umieją je stosować. Dzieje — według Voltaire’a — jawią się raczej jako gra losu i przypadku, a najważniejsze jest w nich to, co trwałe i niezmienne: natura ludzka. Inny przedstawiciel oświecenia Jean Antoine Condorcet podkreślał rolę jednostek wybitnych, szczególnie odkrywców i wynalazców, których dokonania znacznie wpłynęły na rozwój cywilizacji. Inny typ rozwiązań polegał na upatrywaniu czynników postępu nie w indywidualnej działalności, lecz w społecznych warunkach życia. Robert Turgot na przykład zalecał badanie warunków i przebiegu rozwoju poszczególnych społeczeństw, by wyjaśnić ich udział w ogólnym postępie, czy też nierównomierność ich rozwoju. Postęp utożsamiano też z doskonaleniem moralno-społecznym człowieka i tworzonego przezeń społeczeństwa²⁹.

Właściwością klasycznej filozofii niemieckiej³⁰ było z kolei przekonanie o postępie historycznym, czyli procesie stopniowego doskonalenia się ludzkości. Teorie te zasadniczo różniły się od koncepcji oświeceniowych przede wszystkim rezygnacją z uzależnienia postępu

²⁸ Zob. A.L. Zachariasz: *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*. Rzeszów 2001, s. 291.

²⁹ Zob. Z. Krasnodębski: *Upadek idei postępu...*, s. 8.

³⁰ Spośród filozofów niemieckich ideę postępu podejmują: J.G. Herder w pracy *Myśli o filozofii dziejów*; J.G. Fichte w *Powołaniu człowieka*, G.W.F. Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów*.

od kumulacji wiedzy. Postępu upatrywano bowiem w przemianach ustrojowych, w zmianach struktury życia społecznego i kulturalnego. W ujęciu niemieckich myślicieli doby oświeceniowej sens dziejów polegał na stopniowym dojrzewaniu ludzkości do coraz pełniejszej wolności, realizowanej dzięki tolerancji światopoglądowej³¹. Wybitny przedstawiciel niemieckiego oświecenia Immanuel Kant w swej historiozofii opiera się na przekonaniu, że bieg wydarzeń, który z punktu widzenia poszczególnych jednostek wydaje się zbiorem przypadków, w istocie okazuje się procesem prawidłowym, jeśli rozważyć go z punktu widzenia ludzkości traktowanej jako całość. Przewija się w koncepcji Kanta motyw będący zapowiedzią filozofii dziejów Hegla: „Poszczególni ludzie, a nawet całe narody nie zdają sobie sprawy z tego, że dążąc do realizacji własnych celów, każdy we własnym interesie, a często jeden przeciw drugiemu, niepostrzeżenie dla siebie samych, kierują się, niby nicią przewodnią, celem przyrody, chociaż jest on im nieznan, i przyczyniają się do jego realizacji — mimo że nawet gdyby go znali, nie zależałoby im na jego urzeczywistnieniu”³². Kant uznawał dzieje za proces obiektywny, niezależny od decyzji poszczególnych jednostek. Natomiast podmiotu dziejów upatrywał w ludzkości jako całości, której rozwojem rządzą immanentne zasady. Uważał, że sens dziejów można zrozumieć tylko dzięki uwzględnieniu całej ludzkości i tych jej cech charakterystycznych, które odróżniają ją od przyrody, czyli właściwości kulturowych.

Zwolennikiem postępu przypominającego ruch po spirali był — podobnie jak Kochanowski — Giambattista Vico. Vico nawiązał do antycznej koncepcji zmian cyklicznych, jednakże o ile myśl antyczna wykluczała pojawianie się zjawisk nowych w rozwoju, o tyle Vico zakładał, że powtarzające się ogólne stadia są wzbogacone o nowe zjawiska i nowe właściwości. Każdy cykl — zdaniem Vico — po osiągnięciu kulminacji w rozwijaniu swych wartości popada w stan upadku, po czym rozpoczyna się na nowo, jakby na wyższym poziomie. Zdaniem Vica, kierowniczą rolę w dziejach gra Opatrzność (która jest dziejom immanentna), ona sprawia, że konkretny proces historyczny przebiega według „idealnej historii wiecznej”. Historia powszechna rozpada się na ciąg samodzielnie spełniających się cyklicznych obrotów. Każdy naród przechodzi trzy kolejne stadia: epokę bogów, bohaterów i ludzi, aby potem doświadczyć upadku, po czym znowu następuje jego od-

³¹ Zob. Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983, s. 62.

³² I. Kant: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*. Tłum. I. Krońska. W: T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 174—175.

rodzenie. Cykl dziejowy prowadzi istotę ludzką od stanu pierwotnego barbarzyństwa do stanu rozwiniętej cywilizacji. W wizji historiozoficznej Vica zmienność nie ma charakteru absolutnego. Stwierdza on ciągłość rozwoju nie form zewnętrznych, które przemijają, lecz warunkującej te formy ludzkiej natury. Kolejne etapy rozwoju istoty człowieka nie powodują niszczenia stopni poprzednich, lecz są ich kontynuacją. Wedle Vica cykl historyczny układa się w schemat triady, w której tezę stanowi stan zupełnego braku równości społecznej, antytezę — pełne jego stosowanie, syntezę zaś — ustrój, który daje gwarancję zachowania zdobyczy demokracji pod kontrolą monarchy³³. Zdaniem Vica, monarchia jest systemem pożądanym ze względu na utrzymanie stanu równowagi społecznej pomiędzy dwiema antagonistycznymi siłami społecznymi: arystokracją i demokracją. Całą historię charakteryzuje bezustanny konflikt tych dwóch sprzecznych sił, a jej bieg wyznacza stopniowe zwycięstwo zasady równości.

W pierwszej połowie wieku XIX przeważały w myśli społecznej koncepcje opierające się na założeniu, że postęp zachodzi, natomiast u schyłku XIX wieku i w początkach XX wieku idea postępu została poddana totalnej krytyce³⁴. Do głównych krytyków idei postępu należą choćby: Wilhelm Dilthey³⁵, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Oswald Spengler. Także Henri Bergson podważył zasadność tezy o jednokierunkowym i celowym rozwoju dziejów³⁶. Simmel nie akceptował koncepcji postępu dziejowego. Odrzucił on przede wszystkim tak zwane prawa historyczne, które miały wyznaczać bieg procesów kulturowych³⁷. Uważał, że postępu nie można traktować jako czegoś absolutnego, gdyż zależy on od zakładanej miary wartości, według której ocenia się przeszłość. Nie wykluczał jednak zachodzenia postępu, ponieważ zakładał, że w historii można wyróżnić epoki, w których postęp się dokonuje, co znajduje wyraz w realizacji określonego ideału³⁸.

Historiozofia XX wieku odrzuciła pozytywistyczną teorię postępu uniwersalnego i zastąpiła ją ideą cykliczności rozwoju; przykła-

³³ Por. S. Krzemień-Ojak: *Antropologia historyczna G.B. Vica*. W: G. Vico: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Warszawa 1966, s. XXXIV.

³⁴ Por. J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu*. Warszawa 1973, s. 164.

³⁵ Problem postępu historycznego w ujęciu Diltheya omawia A.L. Zachariasz w pracy *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury...*, s. 296—297.

³⁶ Zob. H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Przekł. F. Znaniecki. Warszawa 1913, s. 94.

³⁷ Por. G. Simmel: *Zagadnienia filozofii dziejów*. Tłum. W.M. Kozłowski. Warszawa 1902, s. 62.

³⁸ Ibidem, s. 145.

dem jest koncepcja Oswalda Spenglera, Pitrima Sorokina, a w Polsce Leona Winiarskiego. Za odrzuceniem teorii postępu opowiadał się Spengler. W dziele *Der Untergang des Abendlandes* przedstawił nieciągły i niekumulatywny charakter dziejów, które stanowią organiczny proces narodzin i śmierci izolowanych cywilizacji, mający postać cyklicznych nawrotów. Spengler pisze o dziejach jako poddanych absolutnemu determinizmowi przeznaczenia. Zamiast postępu głosi nieuchronność biologicznego procesu cyklicznych narodzin, wzrostu i śmierci. Określa się historiozofię Spenglera jako cykliczną ze względu na tezę o nieuchronności przejścia każdej kultury od stanu wzrostu do stanu schyłku, czyli cywilizacji. Konieczność przejścia kultury w cywilizację tłumaczy Spengler działaniem nieuchwytnych dla człowieka „sił kosmicznych”.

Ze wspomnianej tutaj krytyki teorii postępu, jaka toczyła się na początku XX wieku, wyłamuje się wizja dziejów przedstawiona przez Kochanowskiego, która opowiada się nie tylko za postęphem, ale także ujmuje kategorię celu, czy też sensu dziejów. Kochanowski z różnych interpretacji postępu zbudował własną koncepcję, która jednak nie była anachronizmem. Była raczej eklektyczną reinterpretacją wybranych ujęć postępu w warunkach społecznego doświadczenia. Polski historiozof wpisał się w nurt tych koncepcji dynamiki społecznej, które przeciwstawiały się dziejowej ciągłości i podkreślały, że dla biegu dziejów charakterystyczne są przerwy, bądź też załamania³⁹.

Gra jednostki z tłumem

Kochanowskiego interesowała problematyka dynamiki społecznej, a w szczególności „mechanizmy” przewrotów społecznych. Jak pisze,

³⁹ Do zwolenników takiego ujmowania historii należy na przykład F. Braudel. Ten historyk francuski dowodzi, że proces dziejowy jest w sposób nieuchronny nieciągły, „poprzecinany” w różnych sferach i aspektach zmieniającej się rzeczywistości. Francuski myśliciel twierdzi, że w biegu dziejów oprócz kontynuacji występują „przerwy i załamania, a nawet powroty”. Krytycznie odnosi się Braudel do koncepcji cyklicznych, chociaż przyznaje, że sama zasada wyjaśniania przez cykl nie zawsze zasługuje na „potępienie”. Zob. F. Braudel: *Historia i trwanie*. Tłum. B. Geremek. Warszawa 1971, s. 289.

to wydarzenia rewolucyjne w latach 1904—1907 na terenie Królewca skierowały jego uwagę na poszukiwania „mechanizmów” zachodzących zmian. Twórczość Kochanowskiego określały więc z jednej strony dominujące wówczas kierunki myślowe i prądy ideowe, z drugiej — przemiany społeczne, jakie w tym czasie zachodziły. Zdaniem Kochanowskiego, ludzkość dąży do „udoskonalenia”, a o jego stopniu świadczy przewaga czynników nabytych. O ile można w społeczeństwie łatwo wyróżnić jego czynniki nabyte, o tyle znacznie trudniejsze okazuje się poznanie pierwiastków przyrodzonych. Cywilizacja, będąc „stanem wtórnym” — wytworzonym przez człowieka, ale wedle praw przyrody — wobec rzeczywistości bytu, przysłania człowiekowi poznanie prawdziwej istoty świata i historii. „Dziejopisarstwo — wyjaśnia Kochanowski — żyją cywilizacją i wśród cywilizacji tworzą; mają poczucie jej istoty i jej rozwoju, ona ich otacza i urabia, ona wreszcie stanowi tę nić czerwoną, którą śledzić zwykły umysł poprzez wieki, ludy i kraje... Sposobności wyrobienia w sobie żywej, bezpośredniej percepcji antytez cywilizacyjnych w tym stopniu, w jakim odwrotne tezy posiedli, brakło im stanowczo...”⁴⁰.

Czynnik przyrodzony w zachowaniach społeczeństw ujawnia się dopiero w czasie kryzysów i rewolucyjnych wystąpień. A ponieważ większość badaczy społeczeństw nie ma możliwości ich obserwacji w dobie ostrych walk społecznych i politycznych, przeto nie potrafią — zdaniem Kochanowskiego — odkryć prawdziwych i „nie-dostępnych niemal dla umysłu naszego tajników bytu”. Dopiero z chwilą wejścia na arenę dziejów tłumu „najpierwotniejszego, bo żywiołowego, a żywotnego po dziś dzień typu gromady ludzkiej”⁴¹, siły irracjonalne ujawniają swe oblicze. Za pierwotny stan rodzaju ludzkiego uznał historiozof byt gromadny, niezindywidualizowaną koczowniczą gromadę o rodowej strukturze wewnętrznej. Najdawniejszą formę bytu społecznego stanowiła gromada ludzka, a nie indywiduum. Na początku było stado, „chaos przedbytu społecznego”, gromada osobników działających pod wpływem irracjonalnych impulsów. W tym stadium rozwoju procesu indywidualizacji wyłoniły się typy wyższe, które prowadziły masy na wyżyny cywilizacji. Typ wyższy — uważa Kochanowski — to niby „kora mózgowa” w bycie człowieczeństwa. Jednostka jest rezultatem zdobywania „samoświadomości refleksyjnej”, oznaczającej zarówno krytyczne spojrzenie na siebie i na świat zewnętrzny, jak i czynne napięcie woli, wyzwania

⁴⁰ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 11.

⁴¹ J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewodcy...*, s. 20.

lające egoistyczne poczucie własnej wartości na tle gromady oraz dążenie do władzy. W wyniku różnicowania się warunków życia, podziału pracy, powstania własności dochodzi do zamiany bezpośredniej zależności jednostki od gromady na zależność pośrednią, która prowadzi do indywidualizacji jednostek i przyczynia się do rozwoju cywilizacji.

Charakterystyczną cechą masy stanowi bierność, dlatego tak trudno typom wyższym pociągać ją za sobą. Masa — stwierdza Kochanowski — „jest niezbędnym dla jednostek podłożem formy istnienia: jest przeznaczoną dla garncarza glina, z której tenże — siła życia — lepi twory swoje na kole rozwoju”⁴². Między wolą typów wyższych a wolą masy trwa konflikt interesów, dochodzi do bezustannych tarć. Wywołuje to niechęć przedstawicieli typów niższych, którzy nie mogą zrozumieć zachowań ani celów indywidualistów. Prowadzi to do buntu przeciwko uprzywilejowanej pozycji mniejszości (typom wyższym), w którego rezultacie społeczeństwo przeobraża się w tłum, przybiera charakter stada, działającego pod wpływem irracjonalnych impulsów, myślącego i czującego podobnie, jak w fazie bytu przedspołecznego (stadnego). W tłumie odzywają się owe „echa prawieku”, „chaos przedbytu społecznego”⁴³. Dochodzi nie tylko do wypowiedzenia posłuszeństwa typom wyższym, ale także do niszczenia dorobku cywilizacyjnego. Duszę tłumy (Sfinksa) pobudzają typy niższe („duchy niepokoju”), dążące do obalenia starego układu społecznego. Idea zdolna porwać masy za sobą wychodzi od typu niższego. Najlepiej ten moment przedstawiają słowa samego Autora:

„1a) Tłum budzi się wśród ciszy, a

1b) szmery tego procesu, zapoczątkowane przez typy niższe (ε), drożdże narostu i wrzenia tłumy, nie mącą na razie spokoju, odczuwanego przez typy wyższe (δ) wśród ich pracy kulturalnej, prowadzonej w pełnym poczuciu swej prawowitości, siły, a nawet wszechwładzy nad »głupim motłochem«. Typy wyższe (δ) odczuwają jeszcze — w najlepszym razie — pogardę i lekceważenie dla typów niższych (ε), które im niebawem odpłacą tą samą monetą”. [Taki

⁴² J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 48.

⁴³ Dopatrywanie się przez Kochanowskiego w tłumie owych „ech prawieku” ujął dowcipnie Ignacy Grabowski jako powrót do „nagiej jaźni »hominis sapientis« ubranej w hajdawery cywilizacji, które opadają, gdy na horyzoncie ludzkości zacznie grzmieć i błyskać się, gdy burza nadejdzie, zwana rewolucją”. I. Grabowski: *W styksowym mule*. „Tygodnik Ilustrowany” 1911, nr 28, s. 542.

stosunek typu wyższego do typu niższego przypomina Nietzschego teorię resentymentu — G.S.J. Ale

1c) pobudka brzmi w dalszym ciągu; grupa czynna typów niższych (ϵ) wzmacnia się liczebnie, pociągając coraz to liczniejszych współbraci pod swe sztandary... Naraz

1d) lewica typów pośrednich (γ) zaczyna odłączać się od wyższych (δ) i wówczas te, zagrożone w podstawach, które uważały za niezaprzeczną własność swoją,

2a) zaczynają interesować się tłumem coraz i coraz bardziej, w miarę, jak ten

2b) posłuszeństwo dawne im wymawia...⁴⁴.

Chyba nie można temu opisowi procesu powstawania tłumy odmówić przenikliwości spostrzeżeń. Na trafność cytowanego procesu kształtowania się tłumy słusznie zwrócił uwagę Stefan Gorski, twierdząc, że trudno o bardziej rzeczowy, konkretniejszy szkic tła, na jakim rozgrywa się od wieków ponury dramat wypadków politycznych, dziejowych, w zakresie środków działania, zbrodni historycznych przeciwko idei moralnej, lecz nie przeciw brutalnej konieczności bytu⁴⁵.

Tłum jest bezwzględny, kto w chwili wybuchu nie jest z nim, staje się jego wrogiem. Tłum oprócz typów niższych obejmuje także typy pośrednie, skłonne ze względów etycznych do przywrócenia spokoju. Po pewnym czasie zapal tłum przechodzi w prostracę, w przesyty, w końcu — w znużenie. Wówczas wybuch tłumy się kończy i przywrócony zostaje pokój. Typy wyższe potrafią taki przebieg wybuchu społecznego obrócić na swoją korzyść. Idąc pozornie z tłumem, wkradają się w jego łaski, schlebiają mu, by zdobywszy jego zaufanie, zacząć mu przewodzić. Jeżeli uwzględnią w swych dążeniach warunki miejsca i czasu, zgodnie z logiką rozwoju, to uznani zostaną za ludzi wielkich, zapiszą się na kartach historii. Z wywodów Kochanowskiego wynika, że rewolucja jest „odświeżeniem rozwoju” przez samą naturę za pośrednictwem typów wyższych. W splocie zjawisk związanych z rewolucją można wyróżnić ich aspekt ideowy i żywiołowy, działania celowe, zmierzające do reformowania pewnych warunków życia społecznego, oraz wybuchy gniewu nastrojonych rewolucyjnie tłumów⁴⁶. Jeśli wziąć pod uwa-

⁴⁴ J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewodcy...*, s. 30—31.

⁴⁵ Zob. S. Gorski: *Władcy tłumów*. „Tygodnik Ilustrowany” 1908, T. 17, nr 8, s. 164.

⁴⁶ Por. A. Złotnicki: *Sprawozdania*. „Przegląd Filozoficzny” 1907, z. 2, s. 254.

gę żywiołowy aspekt rewolucji, to należy przyznać, że Kochanowski trafnie ją scharakteryzował.

Do cech charakterystycznych tłumy Kochanowski zalicza: żywiołowość, irracjonalizm, impulsywność działania, pychę w przypływie siły, a mściwość w chwilach niemocy oraz absolutny brak krytycyzmu przy jednoczesnej ciągłej obawie zdrady⁴⁷. Brak krytycyzmu rodzi w tłumie pychę, a drżący w nim instynkt samozachowawczy napawa go lękiem podstępny. Tłum osądza szybko i łatwo, nie wdając się w szczegóły, jest on — jak pisze historiozof — „mistrzem w tworzeniu uogólnień — równie lotnych, jak bezmyślnych”⁴⁸. Tłum powstaje nie tylko z przedstawicieli typów niższych, ale i z chwiejnych typów pośrednich. To najistotniejszy powód jego słabości, w który uderzać mogą typy wyższe, operujące szczerze lub podstępnie hasłami zyskującymi uznanie tłumy. Zadaniem typów wyższych jest wycucie stopnia „napięcia tłumy”, by odpowiednio nim pokierować i przedsięwziąć właściwe środki. Kochanowski na podstawie licznych spostrzeżeń sporządza „instrukcję”, z przeznaczeniem dla typów wyższych, w której przekazuje wskazówki, kiedy i jak mają, czy też mogą załapać typami niższymi. „Typy wyższe (δ) zdobywać się tu muszą na najwyższe mistrzostwo swej roli: na to, by pozornie iść z tłumem, pozornie wcielić się weń, schlebiać mu, bić oklaski entuzjastyczne jego członkom i płodzić czyny lub słowa tłumowi na podziw, aby wkradłszy się w jego zaufanie, a kierując zręcznie jego krokami, zażyć go w pierwszej chwili sposobnej do swoich celów”⁴⁹. Typ wyższy, chcąc odnieść zwycięstwo, może uciekać się do kłamstwa, składać fałszywe obietnice, bądź musi zrezygnować z części własnych interesów, aby zdobyć władzę. Na podstawie uwag, jakie czyni Kochanowski o przywódcach, można wywieść wskazówki, jak urabiać ludzi. Natrafiamy w pracach historiozofa na uwagi socjotechniczne.

⁴⁷ Ciekawie tłumaczył zachowanie tłumy Georg Simmel. Zdaniem tego socjologa, „paraliż wyższych własności psychicznych”, jaki charakteryzuje masę, należy przypisać niewymiernej liczbie wpływów między członkami tłumy, które się krzyżują, wzmacniają, powtarzają. Ten zamęt bodźców działających na podświadomość jednostek prowadzi z jednej strony do osłabienia rozumowania i ujawnienia się najciemniejszych, najbardziej prymitywnych, powstrzymywanych instynktów natury człowieka, a z drugiej strony wiedzie ku „hipnotycznemu odrętwieniu”, które sprawia, że tłum daje się ponieść wiodącemu impulsowi. Zob. G. Simmel: *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa 2005, s. 170.

⁴⁸ Podobnie charakteryzował tłum Scipio Sighele, według którego tłumem rządzą uczucia i namiętności, natomiast czynności intelektualne prawie całkowicie zanikają.

⁴⁹ J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewodcy...*, s. 41–42.

Kochanowski wyróżnia dwa typy przywódców tłumu (polityków). Pierwszy typ to „politycy piewcy”, drugi typ to — jak ich nazywa autor — „piewcy szczerzy”. Ci ostatni to klasyczne typy niższe, obdarzone wrażliwością, talentem poetyckim lub dramatycznym oraz zdolnością „hipnotyzowania ludzi”. Zalety te dają im możliwość nie tylko wczucia się w nastrój „duszy tłumu”, ale i „uplastycznienia” duszy własnej, utożsamienia się z nim, dzięki czemu stają się jakby częścią tłumu. Gdy tłum przestaje wrzeć, rola takich przywódców jest zakończona, mijają oni — jak pisze Kochanowski — niczym me-teoryty. Natomiast „piewca polityk” — zawsze stojący ponad tłumem — dopiero wówczas, gdy tłum się uspokoi, zaczyna realizować własne plany. Tajemnica wielkości tego typu polityka tkwi w tym, że potrafi potężną, ślepą, „lawinową impulsywność tłumu” wykorzystać do własnych intencji. Taki typ polityka doskonale manipuluje tłumem w imię realizacji swych celów. Podstawą sukcesu takich ludzi, jak Napoleon, Cezar, było — uważa Kochanowski — to, że potrafili siły drzemiące w tłumie naginać na użytek własnych planów, przystosowanych do natury rozwoju. Ten warunek jest bowiem konieczny, gdyż ambitni, zdolni „nadludzie” nie wszędzie mogą przewodzić tłumowi, sukces odnoszą tylko tacy, którzy zgodnie z duchem czasu, znając istotne potrzeby życia, umieją ślepe siły skierować na właściwą drogę rozwoju⁵⁰.

Jednocześnie to za pośrednictwem typów wyższych natura realizuje swe cele, a skutkiem rewolucji jest postęp. Klasyczni przedstawiciele typów wyższych to „ambitni »nadludzie« posiadający dar i popęd społeczno-polityczny”. Każda epoka historyczna miała takie jednostki, których cechą zasadniczą stanowiła „odporność” na atmosferę tłumu. Ponadto typ wyższy ma do dyspozycji wiedzę, która zbliża go do kolejnej (wyższej) fazy ewolucji społeczeństwa. Typy wyższe wyróżnia znajomość istotnych potrzeb życia oraz „granic

⁵⁰ Warto może dodać, że w podobny sposób wypowiadał się o politykach Karl Jaspers. Ten filozof dokonał rozróżnienia między politykiem a mężem stanu. Różnica między nimi polega na stosunku do rządzących, jakie wynikają z cech osobowościowych. Dla polityków rządzeni są środkiem do zaspokojenia własnych ambicji. Dla polityka władza jest celem samym w sobie. Polityk przeważnie pogardza masami, mimo że z pozoru stara się im schlebiać. Nie chodzi mu o spełnienie woli mas, lecz o zrealizowanie własnych planów i zdobycie jak największej władzy. Mąż stanu natomiast — to jednostka wyrastająca ponad tłum, poczuwająca się do odpowiedzialności za społeczeństwo. Zob. K. Górniak-Kocikowska: *Karl Jaspers: Jednostka — społeczeństwo — władza. Problem odpowiedzialności. W: Jednostka — społeczeństwo — państwo. Z filozoficznej refleksji nad zagadnieniem władzy*. Red. B. Andrzejewski. Poznań 1985, s. 97.

możliwości najbliższego jego rozwoju”. Jednostka może wpływać na tłum, może nim nawet kierować, ale robi to nie według „abstrakcyjnej woli” własnej, lecz musi wyczuć w napięciu tłum jego „tendencję żywotną”, aby ją odpowiednio spożytkować na własny użytek. To, co chce zrealizować jednostka wybitna, musi być przystosowane do rodzaju siły, która ma je urzeczywistnić. Realizacja celów bez umiejętności „gry z tłumem” jest, zwłaszcza w chwilach przewrotów, nieuchronnie skazana na klęskę, gdyż budzi pogardę tłumowi. Nasuwa się tu w pewnym stopniu analogia do wypowiedzi Le Bona, który twierdził: „Aby być mężem stanu, trzeba umieć przenikać duszę tłumowi, zrozumieć jej marzenia, a dać spokój filozoficznym abstrakcjom”⁵¹. To — według Kochanowskiego — typy wyższe umożliwiają postęp. Owi „świadomi rzeczy szermierze” — jak ich nazywa — uciekając się do podstępu, zdrady, kłamstwa, potrafią powstrzymać typy niższe przed doprowadzeniem ludzkości do klęski. Kochanowski w swych poglądach daleki był od materializmu historycznego (który krytykował), rozumiał społeczeństwo jako piramidę, a liczebnie małym górnym warstwom tej piramidy przyznawał rolę kierowniczą i rządzącą. Masy mające przewagę liczebną, tworzące podstawę piramidy społecznej, traktował jako „materiał”, który kształtują indywidualiści. Inny polski filozof Henryk Romanowski uważał, że choć masy nie wykazują inicjatywy w procesie tworzenia cywilizacji, to nie są w nim całkiem pasywne, „lecz dopomagają potężnie, dzięki rządzącej nimi psychologii społecznej, do realizacji kultury i starają się rozpowszechnić ją i utrwalić w swoim środowisku”⁵².

Rozwój ludzkości wpływał — zdaniem filozofa — na stopniowe kształtowanie się warunków życia społecznego. Jednocześnie w dziejach okresy panowania gromadwców stały się coraz rzadsze, krótsze, słabsze. Okresy natomiast dominacji typów wyższych zyskały niemal ciągłość, wzmocniły się w swych przejawach i w intensywności wewnętrznej. „Świadczy to o istotnej żywotności cywilizacji, której podłoże naturalne — doba premedytacji czynu [...], zdaje się opanowywać z wolna na rzecz kultury i uszczuplać niezmierzone podłoże swojej macierzy — impulsywności działania [...]”⁵³. Rozwojem społecznym kieruje ścisła logika. Pozorna przypadkowość wynika z nieznaności postaci rzeczywistego bytu. „Dostrzegalna dla ogółu

⁵¹ G. Le Bon: *Psychologia rozwoju narodów*. Tłum. J. Ochorowicz. Nowy Sącz 1999, s. 157.

⁵² H. Romanowski: *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod.* Warszawa 1934, s. 91.

⁵³ J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewodcy...*, s. 60.

powierzchnia życia to niby tafla wód tajemniczych, na których dnie drzemie praprzyczyna⁵⁴. Z jednej strony nie potrafimy zjawisk natury pojąć w sposób dość głęboki, z drugiej zaś fikcje dziejowe przyjmujemy za prawdę i wierne odbicie bytu. Fikcja dziejowa: oś kultury i cywilizacji, istniała, odkąd istniał człowiek. Uznać ją trzeba — zdaniem Kochanowskiego — za wyraz walki człowieczeństwa z tkwiącym w nim potężnym pierwiastkiem zwierzęcym. Wyrazem pełni człowieczeństwa jest — pisze Kochanowski — arystokratyzm ducha, „siła typu, co się ponad pospolitość wybija, spełniając należycie te nakazy ewolucji, jakie *summum* natury — nie zawsze dosłyszalne dla wszystkich — tchnęło we wszystko to, co istnieje w pełni”⁵⁵.

W spojrzeniu na naturę człowieka widać w myśli Kochanowskiego nawiązanie do poglądów Thomasa Hobbesa, szczególnie do jego założenia o przyrodzonym człowiekowi egoizmowi. Wspólna obu myślicielom jest pesymistyczna ocena natury ludzkiej. Zdaniem Hobbesa, każda jednostka z natury zajmuje się wyłącznie własnymi sprawami. Każdy człowiek jest egoistą, który za jedyny cel uważa własne dobro. Każdy usiłuje osiągnąć to, czego domaga się jego egoistyczna natura. Z kolei Henryk Elzenberg twierdził, że egoizm jednostek ograniczony bywa egoizmem bynajmniej nie lepszych zbiorowości, a wszystko, co je otacza, traktują jako przedmiot wyzysku lub konkurencji, „silni gwiżdżą na sprawiedliwość, słabi coś tam o niej skomlą, czekając aż przypływ energii życiowej pozwoli im gwiżdżać z kolei; na razie kręcą, lżą, chodzą z łezką, podkopują się pod silnych, jak krety [...]”⁵⁶. Także twórcy współczesnych koncepcji socjologicznych formułują tezy, że w zachowaniach człowieka widoczny jest podtekst egoistyczny. Takie stanowisko zajmuje choćby Edward Osborne Wilson, który twierdzi: „Zachowanie się osobnika, łącznie z pozornie altruistycznymi czynami, popełnianymi dla dobra plemienia i narodu, zmierza, niekiedy wielce okreśną drogą, w kierunku darwinowskiej korzyści pojedynczego człowieka [...]. Najbardziej wyszukane formy organizacji społecznej, niezależnie od tego, jak prezentują się na zewnątrz, ostatecznie służą dobru indywidualnego osobnika”⁵⁷.

⁵⁴ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*. Warszawa 1910, s. 51.

⁵⁵ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek. Spostrzeżenia i drogowskazy*. Warszawa 1937, s. 284.

⁵⁶ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń 2002, s. 236.

⁵⁷ E.O. Wilson: *O naturze ludzkiej*. Tłum. B. Szacka. Warszawa 1988, s. 199.

Kochanowski zagadnienie natury ludzkiej wyjaśnia, podkreślając egoistyczne usposobienie człowieka. Według tego historiozofa pierwiastkiem istotnym natury człowieka jest dążenie do zaspokojenia popędów własnych, „służba dla siebie”, w imię „własnych ideałów”. Egoizm bowiem — jak utrzymuje Kochanowski — stanowi podstawową przesłankę ludzkich czynów⁵⁸. Dążąc do zachowania swego bytu, każdy osobnik jest przede wszystkim egoistą. Ale egoizm typów wyższych różni się zasadniczo od egoizmu typów pozostałych, które cechują się nastawieniem głównie na posiadanie wartości materialnych. To w przypadku typów wyższych „hymn dla siebie” prowadzi także do wzbogacenia własnego duchowego wnętrza. Ludzie zasłużeni (uczeni, artyści, politycy) pracują po prostu dla siebie. To tylko „fikcja bytu” sprawia, że nazywamy ich zasłużonymi dla społeczeństwa, czy też poświęcającymi się dla dobra ogółu przez swą pracę, czyn, słowo, myśl. Kochanowski wprost twierdzi, że mało było w dziejach jednostek, które „poświęcały się dla kogoś i dla czegoś: że służyli [sic!] komuś i czemuś, nie zaś ideałom własnym, tj. — Sobie”⁵⁹. Podstawową inspiracją czynów ludzkich jest „hymn dla siebie”. Źródła tego „hymnu” fikcja panująca pomija, w zamian na plan pierwszy wysuwając ideowość społeczną i podkreślając korzyści, jakich ów „hymn” przysporzył społeczeństwu. W tym materialistyczno-społecznym zaślepieniu, osłoniętym skrzydłami „idealizmu”, zapomina się — według Kochanowskiego — że to nie dzięki „poświęceniu” jednostek, lecz dzięki „naturze samej i jej prawom” społeczeństwo wznosi się na wyżyny cywilizacji. Zakorzeniona w umysłach ludzkich fikcja „ideowości społecznej” jednostek nie pozwala poznać prawdy, że to wszystko — to przecież „tchnienie natury samej, zakłęte w mózgi i czyny wybranych jej wysłańców”. Typy wyższe, będąc „wysłańcami natury”, prowadzą ludzkość w przyszłość, której one same nie znają (nie „widzą”).

Kultura tak przesłoniła „bielmem fikcji” oczy człowieka, że nawet proste spojrzenie w oblicze rzeczywistości bytu staje się dla jednostki zadaniem ponad siły. Jesteśmy tak przepojeni pojęciem

Cyt. za: S. Jedynak: *Teorie konfliktu społecznego*. W: *Konflikt i walka*. Red. A. Żuk. Lublin 1996, s. 15.

⁵⁸ Opis natury ludzkiej autorstwa Kochanowskiego przypomina ten, który przedstawił Bernard Mandeville w pracy *Bajka o pszczołach*. Człowiek w jego ujęciu to istota egoistyczna. Mandeville uważał, że egoizm jest podstawą rozwoju społecznego.

⁵⁹ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle te-
rażniejszości...*, s. 62.

„zła” i „dobra” — zauważa Kochanowski — że w owej świadomości „kulturalnej” nie ma już miejsca na etykę niezależną „hymnu dla siebie”. „Dobrem” jest dobro masy, a „złem” — jej zło. Stąd wniosek, że bierzemy pod uwagę dobro społeczeństwa, pożytek masy, a nie jednostki. Wiele przemawia za tym, że myśl ta została zaczerpnięta od Nietzschego⁶⁰, który także uważał opinię „niewolników” za powszechną; za dobro wszak uchodzi to, co odpowiada ich interesom: miękkie serce, altruizm. W tyranii słabszych upatrywał Nietzsche niebezpieczeństwa dla ludzkości⁶¹. Zdaniem Kochanowskiego, ulegamy złudzeniu, że masy są od jednostki silniejsze, potężniejsze, zarazem od niej „lepsze”. Tymczasem każdy „nowy szczebel kultury istotnej” był zawsze dla masy „nienawistny”, bo ona nigdy nie zdoła zrozumieć kierunku rozwoju natury. Idea moralna poddająca z całą bezwzględnością jaźń człowieka (niezależnego myśla) władzy społeczeństwa, jest jedynie echem nakazu stada-gromady. Typy wyższe swą zależność od społeczeństwa pojmują tylko jako konieczność skłaniającą je do kompromisów czy oportunistów. Nigdy jednak ich czyny, które płyną z pokładów jaźni, będącej odbiciem praw natury, nie podniosą do ideału więzów krępujących ich istotę duchową. Typy wyższe nigdy nie pogodzą się z zasadą, że to, co pożyteczne dla stada — jest dobrem, a to, co pożyteczne dla ich własnego rozwoju — jest złem. Jak Nietzsche⁶², ułożył Kochanowski typy wyższe (owych nadludzi) poza granicami powszechnego rozumienia dobra i zła. Natura, a za nią i działania typów wyższych nie zejda z drogi, według której tylko to, co powstało jako „produkt uboczny” „hymnu dla siebie” jednostek wyższych, jest dobrem najwyższym w rozwoju ludzkości. „Potężna symfonia »hymnów dla siebie«, nie zaś bierny stan stadny, opromieniony »aureolą« fałszywą, bo fikcyj-

⁶⁰ Polski modernizm przejawiał duże zainteresowanie filozofią Nietzschego, a Kochanowski był jednym z wielu, którzy czerpali inspirację z myśli niemieckiego filozofa. Szczegółowo o recepcji myśli Nietzschego w kręgu literackim i kulturowym na przełomie XIX i XX wieku pisze Tomasz Weiss w *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914*. Wrocław 1961.

⁶¹ Por. K. Wieczorek: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998, s. 120.

⁶² Nietzsche uważał nadczłowieka za typ szczególnie wartościowy, za przeciwieństwo panujących we współczesnej kulturze altruistycznych ideałów moralnych. Nietzsche wskazywał, że według obowiązującej moralności nadczłowiek jest pojmowany jako ucieleśnienie zła. Potwierdza to względność pojęć dobra i zła. Nadczłowiek ma zdolność narzucania innym systemu wartości, kieruje się własnym poczuciem siły i wyczuciem słuszności. Nadczłowiek to ideał indywidualny, dotyczy osobowości jednostki i opiera się na założeniu psychicznego zróżnicowania jednostek.

na, równości — jest szczytem rozwoju. »Będziecie Synami Bożymi«: w tym kierunku, nie w innym idzie świat»⁶³.

Choć typy wyższe pracują dla siebie, to rezultaty ich działalności wzbogacają społeczeństwo. Twórczą czynność każdego z nich nazywa Kochanowski „hymnem dla siebie”, pożytek zaś z hymnu tego płynący dla społeczeństwa jest tylko „ubocznym produktem”, a nie wynikiem celowej działalności typu wyższego⁶⁴. Gdyby typ wyższy chciał być otwarty i szczery wobec masy, to ona nazwałaby go egoistą. A przecież ten egoizm jest — w opinii filozofa — objawem potężnej jaźni ludzkiej, zmierzającej do jak najpełniejszego rozwoju i wypowiedzenia w nim siebie. „Jeżeli typy wyższe (δ) działają — w miarę możliwości — bezwzględnie: »dla siebie«, stwarzając sobie zazwyczaj szczeble własne do pochodu w górę; jeżeli typy niższe (ε) usiłują *par excellence* służyć społeczeństwu całą mocą swej jaźni i stąpają przy tym po szczeblach, wykwitających z fikcji — ideału, to natomiast typy pośrednie (γ) = oportuniści myśli i uczucia — starają się działać zawsze odpowiednio do haseł, jakie w danym momencie panują lub zdają się panować...”⁶⁵. „Egoizm” typów wyższych, który z punktu widzenia masy wydawać się może bezwzględny, przebiegły, podstępny, to w ostateczności — pisze Kochanowski — „niby motor natury” zmierzającej do zapewnienia jak najpełniejszego rozwoju. Masy nie potrafią wybiegać w swych działaniach w przyszłość, interesuje je tylko to, co jest teraz. Jedynie typy wyższe są skłonne do podejmowania wyzwań, które zaowocują w przyszłości. Typ wyższy w czasach barbarzyństwa zmuszony był strzec swego pola „pracy dla siebie” pięścią, siłą, „ciemnością lochu i nocy”, okrucieństwem. W dzisiejszych czasach — twierdzi historiozof — aby wpływać na masy, wystarczy obłuda, kłamstwo. Jest to już ów „wyższy” stopień rozwoju, a obłuda okazuje się bądź co bądź środkiem znacznie łagodniejszym od wcześniejszych metod ujarzmiania i kierowania masami. Źródłem przemocy byli zawsze silni, typy wyższe, a jej przedmiot

⁶³ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle te-
rażniejszości...*, s. 77.

⁶⁴ Z interpretacją terminu „produkt uboczny” przez Kochanowskiego zgadza się w pewnym stopniu Stanisław Brzozowski. Według opinii filozofa kierunki kultury, ukazujące się jako jej podstawa, powstawały jako wynik współdziałania czynników i faktów, z których żaden bezpośrednio nie był zamierzony w tym celu, aby wytworzyć „to, co dziś ukazuje się nam jako jedyna racja istnienia tych faktów i czynników”. Zob. S. Brzozowski: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków 1990, s. 341.

⁶⁵ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle te-
rażniejszości...*, s. 100.

stanowiły masy. Typy wyższe zdołały wpoić w masy zasady takiego ustroju, w którym jaźń ich mogła się rozwijać swobodnie. Pogląd ten jest bardzo zbliżony do tego, co głosił Nietzsche: „Masy są przygotowane na niewolnictwo wszelkiego rodzaju”⁶⁶.

Czymże zatem według Kochanowskiego jest moralność, etyka? Tu znów posłużę się słowami autora, który twierdzi: „Moralność — etyka — to zbiorowa siła słabych, surogat siły silnych, wytworzony przez olbrzymie wysiłki kultury i jej geniuszów, jako przeciwstawienie, twierdza i hasło walki z siłą silnych”⁶⁷. Gdyby nie było „moralności” i jej stróżów, jednostki słabe, tworzące masy, zostałyby pozostawione na pastwę jednostek silnych, albo też unicestwiłyby się same w walce, a niszcząc siebie, pozbawiłyby jednostki wybitne pola dla ich działalności. Dlatego też typy wyższe ciągle tworzą ideologiczne fikcje, które „wsiaakając” w masy, „saczą” w nie altruizm, miłość bliźnich.

Nie my stwarzamy życie — pisze Kochanowski — jesteśmy tylko „jednym z jego zjawisk”. Zamiast „dzielić się” z naturą rolą tworzenia, musimy uwierzyć, że rola ta do niej w całości należy; „[...] podziwiamy ją w nas samych, patrzymy śmiało w jej oblicze, badajmy jego istotę w stosunku do człowieka i ludzkości”⁶⁸. Podkreślając stanowisko deterministyczne, Kochanowski dochodzi — zdaniem M. Zdziechowskiego — do negacji moralnej podstawy społeczeństwa, jaką stanowi świadomość, że jednostka powinna służyć ogółowi, a nie społeczeństwo jednostce⁶⁹. „Wnioskiem przeciętnego kanibala” — dla którego masy są od jednostki większe, silniejsze, potężniejsze — nazywa Kochanowski potępienie antyspołecznych popędów zazdrości i nienawiści. Uczucia te są — według autora *Ech prawieku...* — wynikiem działania instynktu samozachowawczego oraz siły, która „nakazuje każdemu stworzeniu dążyć do wybicia się ponad inne, ćwiczyć w sobie i wydobywać z siebie *maximum* tej mocy, jaka tkwi w nim z daru natury”⁷⁰.

Rzeczywistość bytu jest trudna do objęcia przez człowieka, a typ wyższy spełnia tylko swe posłannictwo, powołując do życia fikcje

⁶⁶ Z. Kuderowicz: *Nietzsche*. Warszawa 1990, s. 134.

⁶⁷ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle terażniejszości...*, s. 142.

⁶⁸ Ibidem, s. 69.

⁶⁹ M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Warszawa 1923, s. 37.

⁷⁰ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle terażniejszości...*, s. 137.

na użytek „kulturalny” ludzkości. Każda jednostka głosi „hymn dla siebie”, ale wielka przepaść rozwojowa dzieli hymn typu wyższego od hymnu „pospolitego egoisty”. Ci ostatni to przedstawiciele tych, którzy służyli fikcji, wierzyli w mądrość „szczerych ideowców społecznych”, a w postępowaniu typów wyższych nie potrafili dostrzec masek obłudy. Sama „ideowość społeczna” jest fikcją, zwycięstwo odnoszą nie „idee”, lecz „mowa rzeczywistości bytu”, „hymny dla siebie” typów wyższych. Ale typ wyższy nie jest wolny od wpływu swego otoczenia, przesyconego fikcjami „zasadniczej” stałości danych form bytu. Fakt ten sprawia, że istnieje ciągłość (ewolucyjność) kultury umysłowej i historycznej. Zależność jednostki od otoczenia — grupy, społeczeństwa, ludzkości — staje się źródłem zasadniczych wartości jej dorobku dla otoczenia. Natura tchnęła — pisze Kochanowski — w umysły ludzkie tak dużą różnorodność usposobień, zamiłowań, upodobań, żądz, że każdy typ, „śpiewając hymn dla siebie”, tworzy część całości, będącą wiernym odbiciem bytu. Różnica rozwojowa polega tylko na tym, że dawniej człowiek, działając dla siebie, zawężał — wskutek braku zróżnicowania władz intelektualnych — uczuciowo („egoizował”) strumień pożądań, dziś, działając z tych samych pobudek, rozszerza je rozumowo („altruizuje”) z konieczności. Miejsce „uczucia”, którym dawniej rządziły się społeczeństwa, w coraz większym stopniu zajmuje „rozum”. Przyszłość (złożoność) jest pod tym względem antytezą przeszłości (prostoty). W przeszłości mogło wystarczyć samo uczucie, teraz uczucie koresponduje z rozumem, a „przyszłość do rozumu nadczłowieczego należeć będzie”⁷¹. Do obłudy, kłamstwa, typy wyższe zawsze się uciekały — twierdzi Kochanowski — i będą to musiały czynić, dopóki ludzkość nie wzniesie się na wyżyny swego rozwoju. A dzieje się tak dlatego, że masy, składające się w prawdzie z jednostek słabych, do tej słabości pod wpływem „kultury” i jej fikcji nawykłych, pozostają przecież dzięki swej zdolności wybuchowej⁷² (wówczas stają się tłu-

⁷¹ Ibidem, s. 122.

⁷² Analiza charakterystyki masy w ujęciu Kochanowskiego pozwala dostrzec pewną zbieżność z opinią Eliasa Canettiego, przedstawioną w eseju *Masa i władza*, w którym pisarz podaje podobieństwa między ogniem i masą. Autor twierdzi, że masa jest wszędzie jednakowa (tak jak ogień), niezależnie od czasu i kultury. Jeśli już powstała, to gwałtownie, jak ogień, się rozszerza. Niewielu potrafi się oprzeć jej sile przyciągania, stale chce rosnąć i nie ma wewnętrznych granic. Spontaniczność i gwałtowność masy są niezwykle. Masa jest różnorodna, a mimo to stanowi jedność. Masa może być niszcząca, ale bywa też tłumiona. Wygasa równie szybko, jak powstała, ma własne „gwałtowne życie”. Pośród różnych symboli masy (morze, piasek, las, deszcz, ogień) — twierdzi Canetti — to ogień ma najbardziej istotne

mem), siłą potężną, z którą typ wyższy zawsze musi się liczyć. To z kolei prowadzi do konieczności odwoływania się do obłudy, aby zapanować nad masą. Ludzie — pisze Kochanowski — „nie chcą tej prawdy, która by im powiedziała, skąd i czemu są, czym są, czym być mogą i czym będą — prawdy istotnej. Oni chcą — co najwyżej — prawdy takiej, która by potwierdziła ich subiektywne »prawdy« konwencjonalne. Ich dążeniem jest zamknąć wszechświat w zakątku własnego ich »dziś — jutro«. I gdyby ktoś odkrył strunę rdzenną pospolitości ludzkiej, pani *ideowego* postępowania człowieka przeciętnego, a poczał na niej brzdąkać — opanowałyby »świat«”⁷³.

Dopiero gdy ludzkość osiągnie Królestwo Boże, typy wyższe będą mogły odrzucić ideologiczne fikcje oraz zrezygnować z zakłamania, gdyż nie trzeba będzie dłużej „ludzić” masy. „Królestwo Boże» przedstawia nam się tedy jako koniec wszystkiego, co ludzkim było, jest i będzie, a jako początek wytchnienia”⁷⁴. Z chwilą nadejścia wyzwolenia ideałów typów wyższych nie będzie trzeba skrywać za „zasłoną dymną”. Gdy nadejdzie era „symfonii hymnów dla siebie”, typy wyższe będą mogły odkryć prawdziwe swe oblicze, pozbędą się obłudy. Kiedy w okresie stada człowiek szedł za popędem swej jaźni, wtedy tylko niszczył. Dziś, idąc za nim, może już także tworzyć. Dopiero kiedy pójdzie za nim w przyszłości — pisze Kochanowski — „będzie tworzył i tylko tworzył”.

W zakończeniu *Ech prawieku...* autor podkreślił, że nie utożsamia „masy”, „ludu”, „proletariatu” z „tłumem”. Pojęcie tłumy myśliciel ten łączył ze specyficzną atmosferą życia zbiorowości, określając je jako specyficzne zjawisko psychiczne, ożywienie, które nasila się w sytuacjach rewolucyjnych, a zanika w czasach pokoju. W dobie pokoju duszę społeczeństwa przesłania szczerze „tkanina konwenansu” i „dobrego tonu”. Podział na typy wyższe i tłum nie jest równoznaczny z podziałem na wyższe i niższe klasy społeczne, gdyż — jak twierdzi Kochanowski — na „zjawisko tłumy” składają się jednostki uprzywilejowane, kulturalne, natomiast do „anty-tezy psychicznej tłumy” (czyli „panów”) należą ludzie wywodzący się z najniższych warstw społecznych. Owych „panów” spotyka się wśród przedstawicieli ludności najuboższej, a „niewolników” — na

cechy masy. Por. E. Canetti: *Masa i władza*. Tłum. E. Borg, M. Przybyłowska. Warszawa 1996, s. 87—106.

⁷³ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 109—110.

⁷⁴ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości...*, s. 145.

tronach. Przyczyny takiego stanu upatrywał w dziedziczeniu własności (jak to określał: instytucji „kultury panów”), która zakłóca — jego zdaniem — naturalny proces różnic psychicznych między ludźmi, gdyż jednostka pochodząca z uprzywilejowanej klasy, choćby miała duszę „niewolnika”, to i tak pozostaje w klasie wyższej. Dlatego — według filozofa — należy ten stan rzeczy zmienić, aby nie pochodzenie, lecz „hierarchia ducha” wyznaczała miejsce jednostki w społeczeństwie.

Zgodnie z koncepcją Kochanowskiego ludzkość dzieli się na trzy zasadnicze typy osobowości: wyższy, niższy i pośredni, przy czym zaznacza on, że taka klasyfikacja społeczeństwa nie ma wymiaru socjologicznej stratyfikacji społecznej. Stara się ukazać „poprzeczny” przekrój społeczny, który wyznaczają psychologiczne kryteria, a nie różnice społeczne. Model układu społecznego, jaki zaproponował Kochanowski, ma kształt piramidy. Na jej wierzchołku znajduje się elita społeczna (arystokracja duchowa), przedstawiciele typu wyższego, podstawę piramidy tworzą reprezentanci masy, typy niższe, natomiast środek piramidy zajmuje poszukujący swej tożsamości typ pośredni. W dziejach ludzkości największą rolę odgrywają te dwie skrajne zbiorowości, które dążą do zajęcia dominującej pozycji w społeczeństwie. Ciągła walka tych dwóch zbiorowości umożliwia rozwój. W ten sposób — uważał — „zmierza przez ludzkość i dla ludzkości — sama natura”⁷⁵.

Podkreślam raz jeszcze, że autorowi *Ech prawniku...* chodziło nie o różnice społeczne, lecz psychiczne między ludźmi, o przyjrzenie się społeczeństwu pod kątem rewolucyjnego wrzenia. Według Kochanowskiego bowiem tajniki zbiorowości uwiadamniają się tylko w czasie rewolucji, która potęguje i obnaża prawdziwe, najistotniejsze właściwości ludzkiej psychiki. To w okresie wrzenia społecznego ujawniają się w tłumie pierwiastki stadne, które w czasie pokoju są przytłumione w człowieku przez pierwiastki nabyte⁷⁶, świat kultury. Zdaniem Kochanowskiego, tłum nie jest istotą, lecz tylko współczynnikiem cywilizacji. Wybuchy tłumy prowadzą, co prawda, do określonych zmian, lecz przecież główną siłą napędową rozwoju są typy wyższe. Przyznając rolę kulturotwórczą indywidualistom, Ko-

⁷⁵ J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewodcy...*, s. 33.

⁷⁶ Z takim stanowiskiem Kochanowskiego nie zgadzał się Erazm Majewski, według którego ujawnianie się w tłumie pierwiastka przyrodzonego związane jest z „psychozą społeczną”, a nie z powrotem do psychiki stadnej. Zob. E. Majewski [recenzja]: J.K. Kochanowski: *Echa Prawnika*. „Kurier Warszawski” 1910, nr 85, s. 6.

chanowski zajął takie samo stanowisko, jak współczesny mu myśliciel Erazm Majewski. Według Majewskiego głównymi twórcami wartości są tak zwani przedstawiciele wielkiej mocy duchowej, to oni tworzą i pogłębiają kulturowy dorobek ludzkości. To właśnie elicie twórczej przypisał on rolę wiodącą w cywilizacji. Wspomnę jeszcze, że Majewski też był zwolennikiem elitaryzmu, uważał, że „hasło o równości wszystkich ludzi jest niezgodne z rzeczywistością”⁷⁷. We *Wstępie krytycznym do historii naturalnej ludów i narodów* Majewski twierdził, że ludzie nigdy nie stają się jednakowo mądrymi i równymi sobie pod względem psychicznym⁷⁸. Podobne stanowisko prezentował Zygmunt Łempicki, który przyznał, że tylko nieliczne jednostki tworzące umysłową i artystyczną elitę decydują o społecznym rozwoju ludzkości⁷⁹. Również według Henryka Romanowskiego podstawą postępu nie są masy, lecz wybitne jednostki. Postulowaną równość społeczną uważał Romanowski za utopię społecznie niebezpieczną, która zagraża istnieniu społeczeństwa. Podobny pogląd wyraził Jerzy Kurnatowski⁸⁰, prawnik, ekonomista, który pisał: „Postęp jest zawsze dziełem nielicznej mniejszości, ta mniejszość nadaje ton, tworzy ducha czasu”⁸¹. Z kolei Wacław Berent pisał, że „najcelniejsze i najrzadsze okazy” człowieczeństwa to ludzie wielcy⁸². Wątki elitarystyczne odnajdziemy także w myśli Henryka Elzenberga, który w początkowym okresie swej twórczości sformułował program „arystokratycznej organizacji ludzkości”⁸³. W nim opowiadał się za przejściem przywództwa duchowego w społeczeństwie przez „dobrą grupę elitarną”, mającą zapewnić przewagę temu, co wyższe, nad tym, co niższe.

Próbując ocenić dorobek Kochanowskiego dotyczący teorii „elit i tłumu”, należy przyznać temu myślicielowi, że jego spostrzeżenia zasługują na uwagę, wszak w pewnym stopniu nie sposób odmówić im trafności. Można podpisać się pod taką oto opinią znanego filozofa Wincentego Lutosławskiego: „*Echa prawnie są dokumen-*

⁷⁷ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji*. Warszawa 1911, s. 215.

⁷⁸ E. Majewski: *Wstęp krytyczny do historii naturalnej ludów i narodów*. Warszawa 1916, s. 159.

⁷⁹ Zob. Z. Łempicki: *Twórca i dzieło w poezji*. W: Idem: *Wybór pism*. T. 2. Warszawa 1966.

⁸⁰ O poglądach etycznych Jerzego Kurnatowskiego pisze Stanisław Jedynak w pracy *Etyka polska w latach 1863–1918*. Warszawa 1977.

⁸¹ J. Kurnatowski: *Dobro i zło. Studia etyczne*. Lwów 1907, s. 75.

⁸² Por. W. Berent: *Źródła i ujścia nietzscheizmu*. Warszawa 1906, s. 27.

⁸³ Zob. H. Elzenberg: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 359.

tem psychologicznym pierwszorzędny, oryginalnym pamiętnikiem przeżytej w Warszawie rewolucji — podchwyceniem utajonych sprężyn ruchu tłumów — i motywów jeszcze więcej utajonych u przywódców”⁸⁴. Kiedy ukazała się praca *Tłum i jego przewodcy*, społeczeństwo polskie wykazywało nikłe zainteresowanie psychologią tłumów. Jedną z prac poruszającą to zagadnienie było studium Bronisława Łozińskiego *Tłum. Szkic socjologiczny*, które ukazało się w 1898 roku. Jak pisze Jerzy Mikułowski-Pomorski: „Niewątpliwie nasz myśliciel trafił w ówczesny nurt zainteresowania psychologią ludów, rozwijaną wówczas przez Wilhelma Wundta, zaś jeszcze wyraźniej dostosował się do modnej, lecz wąskiej, jak się okazało, specjalności, którą była psychologia tłumów”⁸⁵. Do tej opinii można tylko dodać, że Kochanowski trafnie określił rolę jednostek wybitnych w czasach przewrotów społecznych, jak również realistycznie i przekonująco scharakteryzował stosunek przywódców do tłumów. Te wnioski autora *Ech prawnika...* prawie nic nie straciły na swej aktualności, a trzeba dodać, że ich śmiałość i otwartość w czasach panowania liberalizmu demokratycznego zasługują na uznanie, gdyż poglądy, jakie głosił, nie cieszyły się wówczas popularnością. Prezentując tak skrajne stanowisko odnośnie do mas, narażał się autor na oskarżenie o reakcyjność poglądów — tym bardziej, że swe triumfy święcił w tym czasie egalitaryzm. Społeczeństwo europejskie stało się społeczeństwem masowym, w którym rosnącą siłą stanowiły masy. Nie mniej cenne są uwagi historyzofa dotyczące posługiwania się przez sfery kierujące społeczeństwem ideologicznymi fikcjami. Nie była to myśl nowa, przecież już Platon dawał wskazówki sprawującym władzę, pisząc: „[...] rządzący będą musieli często stosować kłamstwo i oszukiwać dla dobra rządzonych”⁸⁶. Gdy Platon mówi o cenzurze, przymusie, kontroli, mitach, jakie powinny być opowiadane młodemu pokoleniu, to przecież też zaleca operowanie pewnego rodzaju fikcją, aby elita rządząca mogła skutecznie realizować swe zamierzenia, cele. A czy w dzisiejszych czasach nie zauważamy, jak często rzeczywistość realna mija się z rzeczywistością, jaką kreują politycy czy też media? Nawet w państwach, które są chlubą demokracji, potrzebna jest na przykład personifikacja symbolu zła, wokół którego rządzący mogą jed-

⁸⁴ W. Lutosławski: *Na drodze ku wielkiej przemianie*. Warszawa 1912, s. 160.

⁸⁵ J. Mikułowski-Pomorski: *Jan Karol Kochanowski-Korwin: psychologia tłumów i narodu*. W: *Szkice z historii socjologii polskiej*. Red. K.Z. Sowa. Warszawa 1983. s. 193.

⁸⁶ Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. T. 1. Warszawa 1994, s. 227.

noczyć społeczeństwo. A przecież takich ideologicznych fikcji mieliśmy w historii ludzkości bardzo wiele, nieraz już rządzący „mamili” społeczeństwa różnego rodzaju kłamstwami. Myśli Kochanowskiego zmuszają czytelnika do zastanowienia się nad zjawiskami społecznymi. Spostrzeżenia na temat tłumu skłaniają do zestawienia wypowiedzi historiozofa z uwagami Stefana Gorskiego, zamieszczonymi w „Tygodniku Ilustrowanym”, w którym pisał: „Tłumom trzeba najpierw umieć schlebiać, aby nimi później móc rządzić. Toteż mądre, przebiegłe stronnictwa polityczne szukają sposobu przypodobania się ogółowi, aby go mieć możność zaprząć następnie do swego rydwanu. Stąd zazwyczaj liberalność i »wrodzona« sympatyczność partii, które zdolawszy dojść do rządu, bezkarnie już wywieszają znamiona reakcji i łagodnie maskowanej zachłanności”⁸⁷. Z kolei Georg Simmel uważał, że ten, kto chce oddziaływać na masy, nie może posługiwać się wywodami teoretycznymi, lecz musi starać się apelować do ich uczuć⁸⁸.

Wiadomo, że myśli Kochanowskiego nawiązują do wcześniej powstałych prac, takich jak: Scipia Sighelego *La folla delinquente* (1891), Gustava Le Bona *La psychologie des foules* (1895), Gabriela Tarde’a *L’opinion et la foule* (1901). Do przytoczonych tu tekstów należy zaliczyć także prace Kochanowskiego, które „zamykają jakby ten cykl i wydają się spośród nich najbardziej dojrzałe”⁸⁹. Również w Polsce zagadnienie tłumu zaczęło wzbudzać pewne zainteresowania⁹⁰, o czym świadczy choćby wspomniana wcześniej praca Bronisława Łozińskiego zatytułowana *Tłum. Szkic socjologiczny* (1898), w której autor odniósł się do ogłoszonych wcześniej poglądów Sighelego, zwłaszcza do jego charakterystyki tłumu zbrodniczego, przedstawionej w książce *La foule criminelle* (1892), oraz do Gabriela Tarde’a koncepcji naśladownictwa. Według Łozińskiego „Świat nie jest kierowany przez większość miernych indywiduów, lecz przeciwnie — ludzi wyższej miary i większej inteligencji, więc właściwie mniejszość z takich ludzi złożona porywa za sobą ogół i narzuca mu swoją wolę”⁹¹. Z kolei Wacław Nałkowski dzielił społeczeństwo na tłum „beznerwowy”, zwierzęcy,

⁸⁷ S. Gorski: *Władcy tłumów...*, s. 164.

⁸⁸ Zob. G. Simmel: *Socjologia...*, s. 27.

⁸⁹ J. Mikułowski-Pomorski: *Jan Karol Kochanowski-Korwin: psychologia tłumu i narodu...*, s. 193.

⁹⁰ W Polsce zagadnieniem tym zajął się W. Nałkowski w pracy *Jednostka i ogół. Szkice i krytyki psychospołeczne* (1904) oraz J.K. Potocki w teksie *Geniusz i tłum* (1893).

⁹¹ B. Łoziński: *Tłum. Szkic socjologiczny*. Kraków 1898, s. 17.

„troglodytyczny”, któremu przeciwstawił nosicieli idei, „forpoczty ewolucji ducha”, „nerwowców”. Poza tymi „forpocztami ewolucji psychicznej — uważał Nałkowski — pozostaje cały wielki tłum, oporny na idee; mówimy »tłum« w znaczeniu psychicznym, bo w znaczeniu społecznym to wcale nie tłum”⁹². Zdaniem Nałkowskiego, w dobie ówczesnej jednostki twórcze były w przerażającej mniejszości⁹³. Jednostki wrażliwe, zindywidualizowane („nerwowcy”) mają przed sobą przyszłość, ich preferuje ewolucja społeczna, podczas gdy pozostali, owa masa filistrów, mają za sobą jedynie przeszłość⁹⁴.

Przypomnę jeszcze pokrótce, zapomnianą zupełnie przez polskich historyków filozofii rozprawkę Józefa Karola Potockiego *Geniusz i tłum* (1893), w której autor rozpatrywał, jak z biegiem czasu ulega zmianie stosunek jednostek genialnych do tłumy. Mianem jednostki genialnej określał osobę „wznoszącą się niepospolicie” nad poziom ogólny w zakresie jakiejś działalności. Potocki zakładał, że kierunek rozwoju społecznego jest wypadkową „genialności umysłowej” i społecznego środowiska („przygotowania społecznego”). Wpływ, jaki jednostka genialna wywiera na zachodzące zmiany w życiu społecznym danej epoki, wcale nie zależy — zdaniem Potockiego — od jej „wzniesienia” się ponad poziom przeciętny, gdyż po przekroczeniu pewnego szczytu „genialności”, po osiągnięciu niedościgłych dla ogółu wyżyn (czy też — jak pisze autor — po przekroczeniu ostatecznej granicy zrozumiałości przez ogół) jednostka taka przestaje „nadawać kierunek” życiu społecznemu, albo też oddziałuje w taki sposób i w takim duchu, jakiego sama nie chciała. Zdaniem Potockiego, jednostki genialne tylko wówczas określały kierunek rozwoju cywilizacyjnego, gdy potrafiły swe ideały dostosować do potrzeb społeczeństwa i poziomu danej kultury. Pogląd ten — warto zauważyć — jest bardzo zbliżony do konkluzji Kochanowskiego, zgodnie z którą to, co chce zrealizować typ wyższy, musi być dostosowane do rodzaju siły mającej ów zamiar urzeczywistnić⁹⁵.

⁹² W. Nałkowski: *Forpoczty ewolucji psychicznej i troglodyci*. W: Idem: *Pisma społeczne*. Warszawa 1951, s. 130—131.

⁹³ Zob. W. Nałkowski: *Forpoczty ewolucji psychicznej i troglodyci*. W: W. Nałkowski, M. Komornicka, C. Jellenta: *Forpoczty. Książka zbiorowa*. Lwów 1895. Nałkowski wychodził z założenia, że to jednostka jest celem, a społeczeństwo tylko środkiem. Uważał, że „Idealem ludzkości nie jest natura, lecz siła; nie odpoczynek, nie żywot rajski na jej łonie, nie nirwana, lecz walka”. Zob. W. Nałkowski: *Jednostka i ogół. Szkice i krytyki psychospołeczne*. Kraków 1904, s. 9.

⁹⁴ Zob. S. Jedynak: *Etyka polska w latach 1863—1919...*, s. 183.

⁹⁵ Zastanawiając się nad rolą jednostki wybitnej w dziejach ludzkości, warto wspomnieć, jak problem ten ujmował Alfred Louis Kroeber. Ten socjolog miał na

Potocki twierdził, że w przeciwieństwie do jednostek wybitnych, związanych ze społeczeństwem i prowadzącym go pewnym krokiem drogą rozwoju, geniusze byli przyczyną „wstrząszeń i drgań konwulsyjnych, uwstecznień i zaburzeń, których wynagrodzić nie mogły żadne, najdalsze nawet, najbardziej szalone skoki ku odległemu ideałowi”⁹⁶. Jednostka genialna, kreśląc przed społeczeństwem drogi rozwoju, jednocześnie „hipnotyzowała głowy i serca zdumionego, oszołomionego tłumu”. Można powiedzieć — za Potockim — że twórczość umysłowa ludzi genialnych działała zawsze obezwładniająco na masy, gdyż one jeszcze takich wyżyn ideału nie osiągnęły. Według Potockiego wpływ geniuszów bywał zwykle czynnikiem raczej powściągającym, a nie przyspieszającym bieg dziejów. Prawda, do której jednostki genialne docierają intuicyjnie, spływa na ludzkość dopiero po osiągnięciu przez nią pewnego poziomu rozwoju. Jeśli nawet genialnym przywódcom udało się pociągnąć za sobą masy, to tylko na chwilę, bo taki „tłum oszołomiony wdierał się na zawrotne wyżyny, spadając z nich później w otchłanie mroku, w czeluści, ziejące ogniem walk bratobójczych”⁹⁷. Zgodnie bowiem z zasadami przyrody, rozwój ludzkości idzie drogą ewolucji, a nie rewolucji. Nie wnikając dalej w szczegóły pomysłów Potockiego, chciałam tylko zasignalizować, że we wspomnianej pracy zajął się głównie kwestią wpływu jednostek wybitnych na społeczeństwo i cywilizację. Natomiast w minimalnym stopniu interesowało go zagadnienie tłumu. Problemem głównym socjologii Potockiego było — co najlepiej ukazuje tytuł jednego z jego dzieł — *Współzawodnictwo i współdziałanie*. Przypomniałam wybrane pomysły tego autora, aby potwierdzić opinię, że Kochanowski był jednym z pierwszych w Polsce teoretyków psychologii tłumów. Chociaż ukazały się pewne pozycje książkowe, które zagadnienie tłumu poruszały, to dopiero Kochanowski w naszym piśmiennictwie oparł swe rozważania na ustaleniach psychologii tłumów i zapewnił ich recepcję w Polsce. Jedno, co można mu

ten temat nieco inną opinię. Wskazywał na współzależność między pojawieniem się geniuszu i warunkami, jakie stwarza określony etap rozwoju cywilizacji. Według Kroebera „Ci, których zwykliśmy nazywać »wielkimi« ludźmi, to są ci, którym przyszło urodzić się w takim czasie i miejscu, w takim społeczeństwie, w którym wzory kulturowe ukształtowały się, nabrały dostatecznej wartości potencjalnej i rozwinęły się, osiągając wystarczającą dojrzałość na to, aby pełne zdolności tych jednostek ujawniły się i znalazły swój wyraz”. Zob. A.L. Kroeber: *Istota kultury*. Przeł. P. Sztompka. Warszawa 1973, s. 302.

⁹⁶ J.K. Potocki: *Geniusz i tłum*. W: Idem: *Współzawodnictwo i współdziałanie*. Lwów 1900, s. 146.

⁹⁷ Ibidem, s. 148.

zarzucić, to fakt, że w swych wywodach zacierał granicę między badaniem faktów społecznych a zacięciem eseistycznym, co spowodowało, że jego myśli są trudne w odbiorze. Nawet sam pisał, że „ulegał sile cisnących mu się na myśl spostrzeżeń”⁹⁸, i dlatego może w jego pracach tak mało systematyczności. To z kolei powodowało, że jego twórczość poddawano ostrej krytyce. Franciszek Bujak zarzucił pracom Kochanowskiego rozmijanie się z zasadami logicznego myślenia: „[...] Kochanowski jest typem duchowym tak dalece indywidualistycznym i tyle mającym cech subiektywnych, że nie jest w stanie wyrazić swych myśli w formie powszechnego obiektywizmu naukowego”⁹⁹. Po zapoznaniu się z opinią Witolda Kamienieckiego, który znał osobiście Kochanowskiego, przytoczone słowa Bujaka można odebrać dwuznacznie. Kamieniecki pisze bowiem, że Kochanowski „Był rasowym indywidualistą, szedł zawsze swoją własną drogą, nie przystosowywał się do nikogo, nie umiał maszerować w szeregu”¹⁰⁰.

Elitaryzm w myśli Kochanowskiego na tle wybranych koncepcji elit

W celu uwypuklenia tez Kochanowskiego warto pokazać jego teorię elit na tle innych koncepcji traktujących o zbliżonych problemach. Przedstawione tu wybrane wątki mają za zadanie jedynie zasygnalizować problem, nie pretendując do analizy historycznej, w żadnym zaś wypadku do szczegółowego przedstawienia koncepcji rozwoju nurtów elitarystycznych. Wyróżnienie „jednostek znakomitych” (urodzeniem, dzielnością, mądrością) znajdujemy już w pismach myślicieli starożytnych. Idee elitaryzmu propagował Platon, gdy rządy w idealnym państwie chciał oddać filozofom, ewentualnie królom, którzy staną się filozofami. Kwestię wkraczania mas na wi-

⁹⁸ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle te-
rażniejszości...*, s. 145.

⁹⁹ F. Bujak: *Jana K. Kochanowskiego psychologia narodów...*, s. 213.

¹⁰⁰ W. Kamieniecki [rękopis]: *Historycy i politycy warszawscy 1900—1950*.
Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III—109,teczka 3.

downię polityczną sygnalizował w późniejszym okresie John Stuart Mill, który twierdził: „Dzisiaj jednostka gubi się w tłumie. W polityce powiedzenie, że opinia publiczna rządzi dzisiaj światem, jest prawie komunałem. Jediną siłą zasługującą na tę nazwę jest siła mas lub rządów, które stały się organem wyrażającym dążenia i instynkty mas [...]”¹⁰¹. Mill zgodnie z pozytywistycznymi zainteresowaniami był jednym z tych myślicieli, którzy podejmowali kwestię mas. Warto dodać, że w rozważaniach socjologicznych Milla ujawnia się zwrot do psychologizmu.

Tendencje elitarystyczne swą kulminację osiągnęły w pismach myślicieli modernizmu. Wśród polskich pisarzy głosili je na przykład Waław Berent, Zenon Przesmycki. Ten ostatni twierdził, że artysta „stoi ponad życiem, ponad światem, jest Panem Panów, nieokiełznany żadnym prawem, nieograniczony żadną siłą ludzką”¹⁰².

W 1895 roku Gustav Le Bon głosił nadejście „ery tłumów”: „Na gruzach tylu poglądów, niegdyś prawdziwych i czczonych, dziś już umarłych, tylu powag zdruzgotanych przez rewolucję wyrosła na razie tylko ta jedna potęga, która dąży do pochłonięcia wszystkich innych w możliwie najkrótszym czasie. Obecnie, kiedy chwieją się, giną nasze odwieczne poglądy, kiedy usuwane są dotychczasowe podpory życia społecznego, urok potęgi tłumy wciąż rośnie i nic jej nie grozi. Nadchodzące stulecie będzie zatem *erą tłumów*”¹⁰³. Le Bon pisał o tłumach w znaczeniu psychologicznym. Tłum jest według niego zbiorowością, której jedność opiera się na irracjonalnym działaniu jednostek, wynikającym z zaniku samokontroli, jak też ich odrębności. Jednostka w tłumie traci własną osobowość, staje się podatna na sugestie. Za osiągnięcie jedności płaci się więc cenę w postaci „zagłuszania świadomości jednostek”. Powstaje wówczas swego rodzaju „zbiorowa dusza”. Dusza ta sprawia, że jednostki inaczej się zachowują, inaczej myślą aniżeli wówczas, gdy każda działała na własną rękę. Tłum ma „umysł zbiorowy” i jedność psychiczną¹⁰⁴. „Tworzy on [tłum — G.S.] jedną zbiorową istotę, którą rządzi prawo jedności umysłowej tłumów”¹⁰⁵. Wówczas dochodzi do ujawnienia się skrywanych instynktów, które Le Bon nazywa instynktami rasy. To

¹⁰¹ J.S. Mill: *O wolności*. Przeł. A. Kurlandzka. W: J.S. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959, s. 122.

¹⁰² Z. Przesmycki: *Pro arte. Uwagi o sztuce i kulturze*. Warszawa [1910], s. 17.

¹⁰³ G. Le Bon: *Psychologia tłumy*. Przeł. B. Kaprocki. Warszawa 1997, s. 6.

¹⁰⁴ Por. J. Majka: *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982, s. 30.

¹⁰⁵ G. Le Bon: *Psychologia tłumy...*, s. 12.

nieświadome pierwiastki tworzą duszę rasy i upodabniają do siebie jednostki, które do danej rasy należą. Właśnie cechy wspólne rasy, powstałe na podłożu nieświadomości, ujawniają się w tłumie, i to one odgrywają w nim decydującą rolę. Pewne uczucia, namiętności, ujawniają się dopiero w tłumie. „Dusza rasy” panuje wszechwładnie nad „duszą tłumu”. Rasa jest — według Le Bona — motorem, który napędza, a zarazem wyznacza granice rozwoju psychiki tłumu. Panowanie tłumu — to okres barbarzyństwa, natomiast dominacja rasy — to okres rozwoju cywilizacji, „ale tylko w miarę zdobywania niezależnej, potężnej i twórczej organizacji duchowej”¹⁰⁶. Wszelkie wydarzenia historyczne są skutkami zmian w sposobie myślenia ludów. Tłum — zdaniem autora *Psychologii tłumu* — charakteryzuje się: impulsywnością, drażliwością, niezdolnością do logicznego rozumowania, brakiem zmysłu krytycznego, chwiejnością uczuć, małą wytrwałością, łatwowiernością, konserwatyzmem. „Tłum — pisze Le Bon — można porównać do starożytnego sfinksa: jeżeli człowiek nie rozumie zagadki jego duszy, stanie się jej ofiarą”¹⁰⁷. Jak twierdzi Jerzy Szacki, „Psychologia tłumów staje się w ten sposób wszechobejmującą teorią życia społecznego, polityki, władzy, zmiany społecznej, rewolucji”¹⁰⁸. Według Le Bona istotne przemiany cywilizacji dokonywały się dotychczas dzięki arystokracji intelektualnej, nigdy zaś pod wpływem tłumu. Jego siła bowiem zawsze była czynnikiem niszczącym. Dopuszczony do władzy, tłum „przyspieszał dogorywanie” chylącej się ku upadkowi cywilizacji. Istnienie cywilizacji wymaga zachowania określonych praw, dyscypliny, wdrażania racjonalnych działań, myślenia o przyszłości, osiągnięcia pewnego poziomu kultury. A takich warunków tłum nie spełnia, gdyż — jak twierdzi Le Bon — jest on „nagromadzeniem miernoty”, a nie inteligencji. Tłum łatwo ulega złudzeniom, a twórcom owych złudzeń buduje wspaniałe pomniki, świątynie. Tłum potrzebuje złudzeń, którym poddaje się instynktownie, dlatego tak łatwo opanowują go mówcy, którzy głoszą jego upragnione ideały. Czynnikiem rozwoju narodów były — zdaniem Le Bona — złudzenia, a nie rzeczywistość. Tłum nie chce znać prawdy i „gardzi rzeczywistością”, ubóstwa natomiast właśnie zwodnicze złudzenia. Ten, kto potrafi omamić tłum, łatwo nad nim zapanuje. Poglądy Kochanowskiego wyraźnie korespondują z dotyczącymi tłumu poglądami Le Bona,

¹⁰⁶ Ibidem, s. 100.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 64.

¹⁰⁸ J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1. Warszawa 1983, s. 359.

którego tezy przedstawione w *Psychologie des foules* polski historiozof znał¹⁰⁹. Trudno wszakże ustalić, czy znał je już wtedy, kiedy pisał *Echa prawieku...*, gdyż w tej pracy nie wspomina o myślicielu francuskim. Łączy te dwie koncepcje podobne spojrzenie na tłum. Szczególnie cechy typu niższego odpowiadają charakterystyce tłumowi, którą przedstawił Le Bon. Zdaniem Kochanowskiego, „Gromadowiec, wyraz jednostkowy masy ludzkiej, orientuje się bowiem wyłącznie wedle rzucających się w oczy pozorów, gdyż nie ma, jako typ słabszy, siły dostatecznej do przenikania w istotę rzeczy. Stąd ona właściwie nie istnieje dla niego bezpośrednio: nie zastanawia się przeto nad zjawiskami, mijając je na drodze życia, o ile nie dotyczą one wprost materialnych jego interesów [...]”¹¹⁰. Według autora *Ech prawieku...* gromadowiec nie potrafi wznieść się myślą ponad cele przyziemne, w życiu kieruje się emocjami i prostymi odruchami, ma „psychikę rozkapryszonego dziecka”, reaguje żywiołowo i bezrefleksyjnie. Kochanowski twierdzi — podobnie jak myśliciel francuski — że rozwój cywilizacji zależy od arystokracji duchowej, a kierujące się namiętnościami masy nie potrafią określić drogi rozwoju. Obaj myśliciele zakładają, że wyjaśnienia faktów historycznych należy poszukiwać w niedostępnych oku badacza sposobach myślenia ludów (Le Bon), w psychice narodów (Kochanowski). Dla obu koncepcji symptomatyczne jest prezentowanie swoistej antydemokratycznej perspektywy politycznej. Upraszczając, można stwierdzić, że Le Bona psychologia tłumów została uzupełniona w teorii polskiego historiozofa psychologią narodów. Obaj autorzy podjęli próbę wyjaśnienia wstrząsów społecznych. Cechą wspólną obu koncepcji jest także to, że ukazują kryzysowy stan cywilizacji europejskiej. Można doszukać się paraleli w głoszonej przez tych myślicieli cyklicznej koncepcji dziejów. Kochanowski jednakże odrzucił pogląd o nieuchronności upadku każdej cywilizacji, natomiast Le Bon twierdził, że każda cywilizacja po osiągnięciu pewnego stopnia rozwoju zaczyna „kostnieć”, a następnie chyli się ku upadkowi. Obu filozofów łączy przekonanie o hierarchizacji jednostek w społeczeństwie. Zdaniem Le Bona, równość może istnieć „tylko w niższości”.

O ile koncepcja Le Bona koresponduje z poglądami Kochanowskiego w płaszczyźnie zagadnień dotyczących psychologii tłumów, o tyle wątek elitarystyczny, jaki przewija się w pracach polskiego historiozofa, wykazuje wiele zbieżności z ustaleniami Vilfreda Pa-

¹⁰⁹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 5.

¹¹⁰ Ibidem, s. 43.

reta. Kwestia elit¹¹¹ zawsze interesowała myślicieli, ale odkąd obiektem refleksji stało się społeczeństwo, zaczęto snuć rozważania nad poszukiwaniem cech charakterystycznych jednostek, które przewodzą życiu politycznemu, czy też kulturowemu. Już Heraklit głosił aforyzm, świadczący o kulcie jednostki wyższej: „Jeden wart dziesięciu tysięcy, jeśli jest najlepszy”¹¹². Najbardziej znaną starożytną koncepcją podejmującą zagadnienie elit jest teoria Platona zawarta w jego dziele *Państwo*. Elitą rządzącą w Platońskim państwie zostają filozofowie, miłośnicy mądrości, mający specyficzne zdolności i cechy charakteru. Oddanie władzy w ręce filozofów ma ścisły związek z Platońską teorią sprawiedliwości, której warunkiem *sine qua non* jest panowanie rozumu. Platon zakładał, że ci, którzy mają kierować państwem, powinni wykazywać takie cechy, jak: mądrość, łagodność, odwaga, a ponadto powinni być odporni na sugestie. Aby takich rządzących mieć, trzeba najpierw zadbać o ich wykształcenie, nad czym Platon się szczegółowo rozwodzi.

Spośród znanych myślicieli początku XX wieku, którzy podejmowali zagadnienie elit, na uwagę zasługuje Georges Sorel. Ten myśliciel uważany jest za twórcę „swoistej teorii elit”¹¹³. Według niego wszelkie zmiany historyczne są dziełem mniejszości, która stanowi siłę napędową historii. Masy, jako z natury bierne, przyjmują postawę wyczekującą podczas walk o władzę, jakie toczą z sobą konkurujące mniejszości. Przywódcy elit, chcąc zmobilizować masy do działania, muszą się odwoływać do mitów społecznych, stosownych do założonych celów. Kochanowski, charakteryzując metody działania bolszewizmu, powołuje się na Sorela, jako na tego myśliciela, z którym korespondują jego poglądy dotyczące zachowania się mas. Przyznaje rację stwierdzeniu Sorela, że można wmawiać masom każdą ideologię, byleby tylko przedstawiać ją w formie tak zawołowanej, by społeczeństwo niewiele z niej rozumiało, ponieważ bań

¹¹¹ Etymologiczne znaczenie pojęcia „elita” wywodzi się z łacińskiego terminu *eligere*, co oznacza „dokonywać wyboru” (dokonywać wyboru ze względu na doskonałość bądź stosowność). Zob. M. Żyromski: *Socjologiczna teoria elity*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1984, z. 3, s. 267; J. Bartyzel: *Elitaryzm*. W: *Słownik społeczny*. Red. B. Szlachta. Kraków 2004, s. 227. Zdaniem Z. Bauman, pojęcie „elita” wywodzi się od francuskiego słowa *elire*, co także oznacza „wybierać”. Zob. Z. Bauman: *Elita*. W: *Wielka encyklopedia powszechna PWN*. T. 3. Warszawa 1964, s. 402.

¹¹² R. Palacz: *Klasyki filozofii*. Warszawa 1988, s. 26.

¹¹³ Por. J. Justyński: *Historia doktryn politycznych czasów nowożytnych*. Toruń 1994, s. 120.

okazuje się tym skuteczniejsza, im bardziej jest ciemna¹¹⁴. Wszak cechą mas — twierdzi Kochanowski — nie jest mądrość, lecz pycha, megalomania, nadwrażliwość na punkcie swej godności, ale tylko do czasu — dopóty, dopóki jej jakaś siła nie podbije, bo wówczas ogarnia ją strach i apatia. Potwierdzają takie zachowanie mas — zdaniem autora *Ech prawnika*... — wydarzenia w Rosji. Także Georg Simmel uważał, że masy cechuje pobudliwość, roznamietnienie. Nieobliczalne skutki wywołane znikomymi bodźcami, lawinowe potęgowanie uczuć, obiektywnie niepojęte wybuchy — oto jakże charakterystyczne — zdaniem Simmla — właściwości masy.

Za twórcę teorii elit uchodził Vilfredo Pareto, który uczynił z cyklicznego wznoszenia się mas i upadku elit niezłomne prawo dziejowe. Pareto zdecydowanie odrzucił wizję człowieka jako istoty racjonalnej. Twierdził, że ludzie nie kierują się intelektem, czy też dobrze rozumianym interesem własnym, lecz głównie uczuciami. To one decydują o zachowaniach i działalności człowieka. Uczucia są czymś stałym, nieznacznie tylko zmieniającym się z upływem czasu. Jednostki są w nie „wyposażone” niejednakowo. Proporcje poszczególnych rodzajów uczuć kształtują się odmiennie w przypadku poszczególnych osób. A fakt ten ma poważne konsekwencje dla życia społecznego, gdyż decyduje między innymi o podziale społeczeństwa na elitę i masy. Uczucia przejawiają się w rezyduach, będących „swoistą energią motywującą ludzi do działania”¹¹⁵. Rezydua decydują o postępowaniu jednostki, a także o formułowanych ideologiach, które są werbalnymi reakcjami na nie. Zgodnie z koncepcją Pareta ludzie akceptują pewne hasła tylko dlatego, że odpowiadają ich rezyduom. Rezydua nie są jednakowo rozłożone ani nie mają jednakowej mocy w różnych warstwach tego samego społeczeństwa¹¹⁶. Podstawą wiecznego podziału społeczeństwa na elity i masy (jak je często nazywał: warstwę wyższą — rządzących, i warstwę niższą — rządzonych) jest naturalna nierówność ludzi oraz niezmienność ich psychiki. Elitę uważał za klasę ludzi, „którzy w swej dziedzinie działania osiągają najwyższe wskaźniki”¹¹⁷. W warstwie wyższej wyróżniał Pareto elitę rządzącą i elitę nierządzącą, chociaż głównie interesowała go ta pierwsza. Twierdził, że elita rządząca, posługując

¹¹⁴ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek*..., s. 174.

¹¹⁵ A. Kojder: *Wstęp*. W: V. Pareto: *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Przeł. M. Dobrowolska, M. Rozpędowska i A. Zinserling. Warszawa 1994, s. XIV.

¹¹⁶ V. Pareto: *Uczucia i działania*..., s. 243.

¹¹⁷ Ibidem, s. 278.

się perswazją, czy też nawet przemocą, zapewnia sobie skuteczną kontrolę nad masami. Według Pareta każdą elitę po pewnym czasie zastępuje inna. „Arystokracje nie są trwałe. Jakiegokolwiek są tego przyczyny, to nie ulega wątpliwości, że po pewnym czasie przemijają. Historia jest cmentarzyskiem arystokracji”¹¹⁸. Arystokracja upada liczebnie i jakościowo, ponieważ słabnie w niej energia i „zmieniają się proporcje rezyduów”, które służyły jej do objęcia władzy. Nie ma grupy społecznej, która ze względu na swe cechy byłaby predestynowana do zajęcia na zawsze pozycji elity lub masy, są tylko określone predyspozycje psychiczne, które sprzyjają sprawowaniu władzy. Przyczyną rewolucji jest nagromadzenie w warstwach wyższych jednostek miernych, niemających już rezyduów, które zdołałyby utrzymać je u władzy, podczas gdy w warstwach niższych przewodzą jednostki mające rezydua sprzyjające rządzeniu. Według opinii Pareta podczas rewolucji na czoło wysuwają się jednostki wyższe, które są „obdarzone przymiotami intelektualnymi” sprzyjającymi kierowaniu walką. Wspomniałam o koncepcji Pareta nie tylko dlatego, że jest on uważany za twórcę teorii elit. Pareto — podobnie jak Kochanowski — przyjął tezę, że procesy społeczne dadzą się wyjaśnić dzięki poznaniu procesów zachodzących w psychice jednostki. Obie koncepcje zawierają również elementy tak zwanego darwinizmu społecznego. Pareto — tak jak Kochanowski — zakładał, że podstawą podziału społeczeństwa jest naturalna nierówność ludzi oraz zasadnicza niezmienność ich psychiki. Zbieżny punkt widzenia prezentują ci myśliciele odnośnie do ujęcia elit (Pareto) i typów wyższych (Kochanowski), gdyż nie są one synonimami klasy społecznej (klasy wyższej). Elity wyróżnia Pareto również wśród klas niższych. W obu koncepcjach przewija się element krytyki demokracji. Obydwaj zwracali uwagę na fakt, że politycy uciekają się do kłamstwa, jak i do siły (Pareto), by osiągnąć wyznaczone cele. Pareto nie przywiązywał większej wagi do znaczenia wybitnych jednostek w historii. Dla Pareta „elita jest na zewnątrz pewną całością, której nie »rozmienia« na choćby najwybitniejszych członków”¹¹⁹. Socjolog wyartykułował myśl, że większość ludzkiego postępowania to działania nielogiczne. Píše bowiem: „Trzeba powiedzieć, z całym szacunkiem dla humanitarystów i pozytywistów, że nie istnieje i nie może istnieć społeczeństwo kierujące się wyłącznie »rozumem«”¹²⁰. Przekonanie to jest

¹¹⁸ Ibidem, s. 281.

¹¹⁹ M. Stefaniuk: *Teoria elit Vilfreda Pareta*. Lublin 2001, s. 182—183.

¹²⁰ V. Pareto: *Uczucia i działania...*, s. 297.

zbieżne z poglądami Kochanowskiego, który również twierdził, że „życie to pastwa irracjonalizmu”, „że świat zdumiałby się, gdyby mu powiedziano, jak mała doza rozumu »kieruje« jego losami”¹²¹. W obu koncepcjach da się zauważyć związki z poglądami Niccolò Machiavellego. Dla uwiarygodnienia swej koncepcji elitaryzmu Kochanowski powołuje się w pracy z 1937 roku *Humanizm i człowiek* na koncepcję Pareta¹²², natomiast w pierwszych swych pracach o tym włoskim socjologu nie wspomina. Podział społeczeństwa na elitę i masy, jakiego dokonują myśliciele, nie pokrywa się z wyróżnieniem klas wyższych i niższych.

Kochanowski połączył zjawisko tłumu z procesami przemian społecznych. Tłum ujawnia się dopiero wówczas, gdy dana epoka wkracza w swój zmierzch, bo wtedy nasilają się objawy rozprzężenia. Powstanie tłumów rewolucyjnych nie ma nic wspólnego z wadliwością funkcjonowania władzy — jak to uważało wielu teoretyków — gdyż jest ono związane z dobieganiem końca danej cywilizacji, która skutecznie tamuje do pewnego czasu ujawnienie się irracjonalnych sił społecznych, lecz wraz z jej upadkiem dochodzi do ich wybuchu. Epoka rewolucyjnych tłumów stanowi zapowiedź istotnych zmian w rozwoju ludzkości. Wywód ten zostanie ćwierć wieku później ponownie opracowany przez José Ortegę y Gasseta w jego słynnym dziele *Bunt mas* (1930). Nie zamierzam tu przedstawiać całości poglądów tego myśliciela, zrobił to już znakomicie Stanisław Cichowicz¹²³, Jerzy Szacki i inni. Tutaj przytoczę tylko te myśli autora *Buntu mas*, które korespondują z poglądami Kochanowskiego. Pojęcie masy ma wedle interpretacji Ortegi y Gasset charakter typowo psychologiczny, a nawet psychospołeczny. Myśliciel ten pisze bowiem o jednostkach, a nie o klasach: „Podział społeczeństwa na masę i wybrane mniejszości nie jest zatem podziałem na klasy społeczne, lecz na klasy ludzi, i nie można go łączyć z podziałem na klasy wyższe i niższe. W łonie każdej klasy społecznej istnieje masa i autentyczna mniejszość”¹²⁴. Według autora *Buntu mas* pojęcie „masa” odnosi się do pewnego rodzaju „bycia człowiekiem”, który występuje we wszystkich klasach społecznych. Pojęcie to określa raczej stan ducha jednostek zaliczanych do masy

¹²¹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 54.

¹²² Por. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 298.

¹²³ S. Cichowicz: *Ortega y Gasset albo pasja życia* W: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Warszawa 1980, s. 5—55.

¹²⁴ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski. Warszawa 1982, s. 9—10.

niż kondycję społeczną. Prawdziwa masa i prawdziwa elita istnieją — jego zdaniem — w każdej klasie społecznej. Myśliciel ten, pisząc o „barbarzyństwie specjalizacji”, zarzuca współczesnemu „człowiekowi masowemu”, za którego uważa też między innymi uczonego, że siedzi jak pszczoła w plastrze i nie potrafi objąć wzrokiem całości. W życiu umysłowym, które wymaga specjalnych talentów, daje się zauważyć tryumf pseudointelektualistów. Sądzi, że do proletariatu należą też ludzie o „znakomitej duchowej kulturze”. Zatem Ortega y Gasset nie mówi o zagrożeniach kultury płynących z nizin społecznych, lecz o niebezpieczeństwie, jakie pochodzi od jednostek mających psychospołeczne cechy „masy”. Koncepcję masy autor ten wiąże ze swymi poglądami społecznymi. Społeczeństwo uważa za dynamiczne połączenie dwóch czynników: mniejszości i masy. Ta mniejszość, czy też — jak ją nazywa — „arystokracja”, charakteryzuje się szczególnymi cechami. „Człowiek wybrany” to ten, który stawia sobie duże wymagania, podejmuje obowiązki, naraża się na niebezpieczeństwo. Elitę stanowią ludzie świadomie kształtujący własne życie, obdarzeni wybitnymi cechami indywidualnymi. Natomiast masa to zbiór osób niewyróżniających się niczym szczególnym; jak to ujął Ortega y Gasset, to „ludzie przeciętni”, chwiejący się nieustannie „na fali życia”, przy czym hiszpański teoretyk dodaje: „Masy można zdefiniować jako zjawisko psychologiczne: nie musi to być koniecznie tłum złożony z indywidualnych jednostek. [...] Masę stanowią ci wszyscy, którzy nie przypisują sobie jakichś szczególnych wartości — w tego słowa znaczeniu czy w złym — lecz czują się »tacy sami jak wszyscy« i wcale nad tym nie boją, przeciwnie, znajdują zadowolenie w tym, że są tacy sami jak inni”¹²⁵. Masy charakteryzuje bezwładność, bezwolność. Z dwóch pierwiastków społeczeństwa to „arystokracja” jest z natury aktywna, natomiast masy mogą działać dopiero pod wpływem okoliczności.

Zdaniem Ortegi y Gasseta, dopiero w jego czasach zauważono, że tłum stał się widoczny, wkroczył na arenę dziejów, chcąc odegrać pierwszoplanową rolę. Obecnie masy — pisze autor — miażdżą na swej drodze wszystko to, co jest indywidualne, szczególne, wybrane. To zupełnie nowe zjawisko w dziejach cywilizacji. Wcześniej masy знаły swoje miejsce w społeczeństwie i nie wychodziły przed szereg. W XX wieku to się zmieniło. Nastąpił gwałtowny bunt mas, „wspaniały, nieokielznany i dwuznaczny, jak wszelkie przeznaczenie”. Masy w swych działaniach posługują się gwałtem, gdyż nie znają innego

¹²⁵ Ibidem, s. 8.

sposobu działania. Bunt mas może być — według Ortegi y Gasseta — etapem do nowej, z niczym nieporównywalnej organizacji ludzkości, ale może się także okazać katastrofą¹²⁶. Wszystko jest w dziejach możliwe — zarówno postęp, jak i regres. Zachęcanie mas, by działały „same z siebie”, jest równoznaczne z buntowaniem ich przeciw misji, jaką mają do wypełnienia. Przecież pojawiły się w świecie po to, aby nimi kierować, by na nie wpływać. Tymczasem w XX wieku masy osiągnęły pełnię władzy społecznej, co pozostaje w sprzeczności z ich powołaniem. W przeszłości masy stanowiły tylko tło społecznej sceny, dziś to one — według autora *Buntu mas* — odgrywają główną rolę w historii. Ortega y Gasset podkreśla, że złem nie jest dostęp mas do tych sfer kultury, które dawniej były zastrzeżone tylko dla wybranych. Zło polega na tym, że masy wszędzie wychodzą przed szereg, chcą rządzić, panować, odmawiają posłuszeństwa elitom oraz narzucają społeczeństwu swój punkt widzenia, swoje przyzwyczajenia. Ortega y Gasset — podobnie jak Kochanowski — nie uważa samego faktu rewolucji mas za zło bezwzględne. Dostrzega w buncie mas również aspekty dodatnie, opatruje tylko te wystąpienia znakiem zapytania, ponieważ każde przełomowe zjawisko wzbudza niepokój dotyczący przyszłości, jaką niesie z sobą. Rewolucję zalicza do doniosłych wydarzeń, rzucających na całą współczesną epokę pewien cień, jakby „kosmiczny znak zapytania”. Do pozytywnych stron „buntu mas” zalicza podniesienie przeciętnego poziomu życia ludzkości, wyrównanie poziomu kultury między klasami społecznymi, a także fakt, że społeczeństwo ma do dyspozycji takie wynalazki, o jakich ludzkość nawet nie marzyła w poprzednich epokach. Autor *Buntu mas* zauważa w zachodzących zmianach „cechy jakiejś nowej jutrzenki w dziejach ludzkości”, mającej analogię w renesansie. Tak duże zmiany wymagają poczucia odpowiedzialności, poświęcenia oraz największej mądrości i „najwyższego napięcia duchowego”. Dlatego dominujący w XX wieku „człowiek masowy” powinien się cechować zaletami „arystokracji”, by móc sprostać wielkości i złożoności swych czasów. Tylko czy takie zalety zdołał osiągnąć? Otóż współczesny „człowiek masowy” jest — zdaniem Ortegi y Gasseta — próżny, zarozumiały, nie zna hamulców w swych „apetytach”, chce korzystać z wszystkich osiągnięć cywilizacji, ale nie zdaje sobie sprawy z ryzyka ich stosowania, odrzuca rozagę i rozum, a sięga do gwałtu. Czy pozostawienie w rękach takiego człowieka przyszłości ludzkości może nie napawać lękiem?

¹²⁶ Ibidem, s. 89.

Porównując teorię Ortegi y Gasseta z poglądami Kochanowskiego, należy przede wszystkim zauważyć, że ten pierwszy swą uwagę skupił głównie na analizie mas, nie zaś elit, natomiast polski myśliciel więcej uwagi poświęcił rozważaniom o roli typów wyższych w życiu społecznym. Obaj autorzy elitę i masę wyróżniali — jak już wspomniano — na podstawie pewnych cech psychicznych, a ich wyodrębnienie nie miało nic wspólnego z podziałem klasowym społeczeństwa. Wspólny punkt widzenia mieli także w kwestii roli rewolucji w dziejach ludzkości. Również genezy ówczesnych ruchów masowych doszukiwali się w rewolucji francuskiej, która miała zaszczerpić w społeczeństwie idee równości i wolności. Obaj nie byli zafascynowani demokracją. I wreszcie to, co chyba w poglądach tych myślicieli wykazuje największą zbieżność, to ich krytyczna, wyrażona obrazowym językiem ocena współczesności, ale tę kwestię rozpatrzę w innym miejscu.

Podsumowując niniejszy rozdział, muszę przyznać, że uważam Kochanowskiego raczej za obdarzonego umylem syntetyzującym badacza niż za oryginalnego twórcę, choć przyznaję, że można w jego koncepcji zauważyć również pewne wątki, które jeszcze dziś zmuszają do refleksji. Poglądy Kochanowskiego nie powstały w próżni, sam autor wszak przyznaje, że to wydarzenia z lat 1904—1907 skłoniły go do namysłu nad zachodzącymi zmianami. Mają one korzenie zarówno w doktrynach składających się na elitaryzm filozoficzny, w krytyce marksizmu (jako swego rodzaju inspiracji do studiów nad zagadnieniami społecznymi), jak i w przemianach, jakie dokonały się na początku XX wieku. Szczególny wpływ na twórców teorii elit miał N. Machiavelli. Również w poglądach Kochanowskiego można znaleźć wspólne wątki z tymi, które są obecne w twórczości autora *Księcia*. Argumentem przemawiającym za związkami twórczości polskiego historyka z makiawelizmem może być to, że w obu koncepcjach wyraźnie zarysowuje się podział na elitę i masy (rządzonych i rządzących). Łączy je także teza o konieczności posługiwania się kłamstwem przez jednostki będące u steru władzy. Odniesienie poglądów Kochanowskiego do makiawelizmu jest najbardziej uzasadnione odnośnie do oddzielenia moralności od polityki. Należy też wspomnieć o terminologii, którą przejmuje od Machiavellego autor *Postępu ludzkości...*, gdy pisze o indywidualistach „typu lwa, wilka, a choćby i lisa”¹²⁷. Polski historyk z uznaniem wypowiada się o arkanach walki jednostki z tłumem, które analizuje Machiavel-

¹²⁷ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 43.

li¹²⁸. Niezależnie od pewnych podobieństw w poglądach Machiavellego i Kochanowskiego można dostrzec w ich zapatrywaniach dość istotne różnice. I tak, autor *Księcia* — inaczej niż Kochanowski — podkreśla rolę jednostek w historii, co było zgodne z odrodzeniowym światopoglądem, który cechował się akcentowaniem indywidualizmu i wiary w twórcze możliwości jednostki.

Warto zaznaczyć, że poglądy Kochanowskiego dotyczące jednostki i masy przychylnie przyjęli zagraniczni naukowcy. Przytoczę tu opinię Franca Savorgnana, który oświadczył: „[...] wielką doniosłość mają rozważania na temat typów wyższych i ich taktyki, gdyż zawierają przesubtelną analizę geniuszu politycznego i stosunku zachodzącego między przywódcami a tłumem. Autor uchwycił w ten sposób właściwy środek pomiędzy heroistyczną koncepcją Carlyle’a a czysto materialistyczną [...]”¹²⁹. Pozytywnie do pomysłów przedstawionych w *Echach prawniku...* odniósł się również Lester F. Ward¹³⁰, L. Gumplowicz, Siotto Pinter¹³¹, a także Robert Michels¹³². Michels w pracy *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (1911) powołuje się na poglądy Kochanowskiego zawarte w *Echach prawniku...* Ten klasyk elitaryzmu znany jest głównie ze sformułowania idei „żelaznego prawa oligarchii”, które głosi, że każda organizacja polityczna ze względu na konieczność zachowania dyscypliny i administracyjnej kontynuacji nieuchronnie staje się zamkniętą oligarchią¹³³. Według Michelsa masy nie są w stanie same podejmować decyzji i dlatego wymagają przywództwa, swoistej elity mającej „techniczne kompetencje”, wykazującej tendencje do samowładztwa oraz dbającej o własne interesy. Masy nigdy — pisze Michels — nie będą rządzić, chyba *in abstracto*¹³⁴. Są one skazane przez „tragiczną konieczność” na panowanie mniejszości i muszą zadowolić się tym, że służą jako „piedestał” oligarchii. Przywódcy — zdaniem Michelsa — pragnąc zachować władzę i przywileje, wykorzystują masy. Panowanie jest wynikiem gry różnych sił społecznych rywalizujących z sobą o władzę.

¹²⁸ Por. J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewódca...*, s. 36.

¹²⁹ E. Ł-ski: *Wobec areopagu uczonych*. „Świat” 1907, nr 47, s. 14.

¹³⁰ Por. J.K. Kochanowski: *Tłum i jego przewódca...*, s. 9.

¹³¹ Zob. E. Ł-ski: *Wobec areopagu uczonych...*, s. 14.

¹³² R. Michels: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der moderne Demokratie*. Leipzig 1925, s. 91, 235.

¹³³ Warto dodać, że Kochanowski także twierdził, że oligarchię wytwarzają wszelkie formy rządu.

¹³⁴ Zob. R. Michels: *Żelazne prawo oligarchii a demokracja*. W: S.L. Andrzejewski, J. Ostaszewski: *Uwarstwienie a rozwój społeczny. Wybór pism*. Londyn 1964, s. 78.

Kochanowski jako krytyk mas do dziś oddziałuje sugestywnie, choć niektóre jego tezy budziły i budzą zastrzeżenia. Sądzę, że w refleksji na temat życia społecznego niektóre uwagi Kochanowskiego zasługują przynajmniej na przypomnienie.

Epoki dziejów ludzkości

Podział dziejów ludzkości, obejmujący przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, sformułował Kochanowski w pracy *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*. Autor nie wyznacza ich ram chronologicznych. Jest to klasyfikacja trychotomiczna:

Okres pierwszy — człowiek żyje w stadzie, jednostka jest szczerą, bezpośrednią, żyje w zgodzie z naturą. Umysł człowieka nie ma jeszcze zdolności do myślenia abstrakcyjnego, konstruowania „koncepcji oderwanych”.

Okres drugi — faza przejściowa, do której Kochanowski zalicza również współczesność, dzisiejsze „społeczeństwo cywilizowane”. W tym okresie wyraźnie widoczne są trzy typy człowieka: typ niższy, typ pośredni, typ wyższy. W okresie tym ukształtowały się podstawowe formy społecznej organizacji: państwa i narody.

Okres trzeci — to przyszłość, „symfonia hymnów dla siebie”, w którym nastąpi realizacja pełni człowieczeństwa, uduchowienie ludzkości.

Okresowi trzeciemu nadaje Kochanowski charakter teleologiczny. Owa epoka „hymnów dla siebie”, czy też — jak nazywa ją filozof — „Królestwo Boże» przedstawia nam się tedy jako koniec wszystkiego, co ludzkim było, jest i będzie, a jako początek wytchnienia... Jakiego wytchnienia? — nie wiemy, albowiem »Królestwo Boże nie jest z tego świata«”¹³⁵. Trudno, cytując to zdanie, nie pomyśleć o historiozofii Augusta Cieszkowskiego, który w *Ojcie nasz* przytoczył tę samą wypowiedź przypisywaną Jezusowi, ale wskazywał zarazem, że słowa te dotyczyły świata określonego historycznie i nie przesądzały bynajmniej o niemożliwości realizacji

¹³⁵ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości...*, s. 145.

Królestwa Bożego na ziemi¹³⁶. Kochanowski w *Echach prawniku...*, pisząc o przyszłości, twierdził że pochod ewolucji „musi utwierdzać i podtrzymywać wiarę w ziszczalność — bodaj już nie ludzką, lecz nadczłowieczą — słów nieśmiertelnych: PRZYJDŹ KRÓLESTWO TWOJE”¹³⁷. Te słowa wyeksponował również A. Cieszkowski. Zdaniem autora *Ojciec nasz*, zwrot ten oznacza, że Królestwo to ma się urzeczywistnić tu, na ziemi. Trudno stwierdzić, czy ta nasuwająca się analogia do myśli Cieszkowskiego była w tekście Kochanowskiego przypadkowa, czy też autor chciał nawiązać do koncepcji celów finalnych ludzkości autora *Ojciec nasz*. Jak zauważył już J. Kaczyński, także dokonany przez Kochanowskiego podział dziejów na trzy epoki przypomina periodyzację A. Cieszkowskiego¹³⁸. Cieszkowski podzielił dzieje na trzy epoki (teza, antyteza, synteza): świat starożytny, czyli świat zmysłowości (teza), świat chrześcijański, czyli świat myśli (antyteza), oraz przyszły świat realizacji Królestwa Bożego (synteza). Pierwszą epokę, którą nazwał epoką Natury, charakteryzowała amorficzność natury, „substancjalne społeczeństwo”, jednia. Człowiek pozostawał w stanie „dziecięctwa” i stanowił niewolniczą część natury. Postęp przejawiał się w budzeniu się świadomości jednostkowej, wolność jednostek była raczej przypadkowa. W epoce drugiej w łonie społeczności zaczęły się wybijać jednostki. Człowiek powoli odkrywał swą jednostkową godność, przeznaczenie do wolności, rozszczepienie na wielość narodów, języków, religii, państw. W epoce trzeciej ma nastąpić symfonia harmonii, łagodność ładu, jedność idealno-realna, uniwersalny pokój ludzi. Ta spełniająca wszechdzieje synteza będzie podniesieniem, udoskonaleniem, a zarazem realizacją tożsamości narodów i jednostek¹³⁹. Cieszkowski sądził, że przejście do nowej epoki (Królestwa Bożego) dokona się bez społecznych wstrząsów i rewolucji, gdyż postęp polega na przekształcaniu, a nie na niszczeniu. Przyszłość miała przynieść rozkwit kultury duchowej. Według Cieszkowskiego „Dzieje powszechne jest to proces rozwoju ducha ludzkiego w odczuciu, świadomości i w czynnym potwierdzaniu piękna, prawdy i dobra; proces rozwoju, który mamy poznać

¹³⁶ Por. S. Borzym: *Przeszłość dla przyszłości*. Warszawa 2003, s. 26.

¹³⁷ J.K. Kochanowski: *Echa prawniku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości...*, s. 144.

¹³⁸ J. Kaczyński: *Koncepcja człowieka i historii w pismach J. Kochanowskiego*. W: Idem: *Studia z historii idei w Polsce*. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski). Olsztyn 1989, s. 65.

¹³⁹ Zob. C.S. Bartnik: *Historia Ludzka i Chrystus...*, s. 265.

w jego konieczności, przypadkowości i wolności¹⁴⁰. Przeznaczeniem ludzkości jest „urzeczywistnienie własnego pojęcia, a dzieje stanowią właśnie proces tego urzeczywistnienia”¹⁴¹. Całokształt dziejów ma — według Cieszkowskiego — charakter jednorazowy (nie cykliczny), rozwojowy i celowy.

Jak Kochanowski pojmował ową nadzieję wytchnienia w Królestwie Bożym, możemy zrozumieć po zapoznaniu się z jego pracą *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Pojęcie Boga, głębokie jego odczucie — pisze historyzof — zdobyć może tylko człowiek pełny, bogaty doświadczeniem życia zwieńczonego wielkim cierpieniem. Jak słusznie zauważył Zdziechowski, „To pojęcie i czucie Boga zdobywszy, Kochanowski dostrzegł pierwiastki planu Bożego tam, gdzie przedtem widział tylko tchnienie ślepej natury, »zakłète w mózgi i czyny wybranych jej wysłańców«”¹⁴². Człowiek jest nie tylko istotą społeczną, ale także sobą; musi jakąś wewnętrzną część swego jaźni mieć wyłącznie dla siebie, a ta część — twierdzi Kochanowski — jest w nim „zawiazkiem z Boga”. Tylko modlitwa kontemplacyjna daje człowiekowi to, czego daremnie poszukuje w życiu. Kontemplacja — to stan ducha, stan, dzięki któremu człowiek „wie, że jest nieśmiertelnym: osiągnął cud najwznioślejszy obcowania z Bogiem, modlitwa stała mu się życiem, a życie modlitwą”¹⁴³. I dopiero wówczas człowiek pojmuje, czego Bóg od niego chce. Człowiek, „pył stworzenia, poczuł się nagle odbiciem źródeł świata: pojął, że on sam, będąc sam przez się niczym, piastuje w sobie obraz i podobieństwo Boga...”¹⁴⁴. Chrystus — twierdzi Kochanowski — otworzył wewnątrz jednostki i nie burząc wielości bytu ludzkiego, natchnął jaźń człowieka mocą jej indywidualnego związku z Bogiem. Z chwilą gdy człowiek uświadomił sobie, że byt jego obecny jest jednym tylko okresem złożonym z niezliczonych momentów istnienia, jego pogląd na życie musi ulec zmianie. To wówczas możliwe będzie „uduchowienie ludzkości”, miłość bliźniego, a zło zostanie zastąpione dobrem. Człowiek zbliży się do Boga i zapanuje Królestwo Boże. Na tych wyżynach ducha „człowiek pełny” będzie kierował się uczuciem, a ze współczucia dla bliźnich, borykających się z trudem istnienia — pisze

¹⁴⁰ A. Cieszkowski: *Prolegomena do historiozofii*. Warszawa 1972, s. 92.

¹⁴¹ Ibidem, s. 16.

¹⁴² M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie...*, s. 39.

¹⁴³ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 25.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 25—26.

Kochanowski — „własna jego istność stanie się już tylko troską o powszechne dobro”¹⁴⁵.

Bliskie Kochanowskiemu były dążenia do głębokiej przemiany duchowej, do odrodzenia ludzkości, którym romantyzm nadał tak szczególną rangę. Proces doskonalenia się człowieka ujmował filozof jako dążenie ku „szczytom ducha”. Masy krępują — twierdził — wszelkimi więzami tych, którzy nie gromadzą już, lecz indywidualnie dążą w życiu za nakazami wypełniającego ich ducha.

Według Kochanowskiego, dopóki stado wzrastało „jako całość”, w tym mniejszym stopniu mogło oddziaływać bezpośrednio na jednostkę, która dzięki temu coraz bardziej się emancypowała. Z upływem czasu, w wyniku różnicowania się warunków życia, podziału pracy, powstania własności, nastąpiła zamiana bezpośredniej zależności jednostki od gromady na zależność pośrednią. Pośredniość ta stanowi — zdaniem Kochanowskiego — podłoże indywidualizacji jednostek, a za nią rozwoju cywilizacji. Zależność pośrednia spowodowała „zamianę” gromady w społeczeństwo, będące swego rodzaju „abstrakcją” w stosunku do jednostki. „„Społeczeństwo» jest idea, powstała w umysłach ludzkich jako ewolucja niezliczonych komplikacji bytu”¹⁴⁶. Im bardziej jednostka staje się indywidualnością, tym bardziej odczuwa i uświadamia sobie abstrakcyjność społeczeństwa w odniesieniu wobec siebie. Jednostka, stając się indywidualnością, pożąda czegoś więcej niż zaspokojenia potrzeb materialnych, wysuwa nowe żądania, ale robi to pod „płaszczkiem” dobra społeczeństwa. W ten sposób indywidualiści zaczynają modelować społeczeństwo, tworząc je na „swoją obraz”.

W *Postępie ludzkości...* autor zawarł bardziej rozbudowaną charakterystykę pierwszej i drugiej epoki dziejów ludzkości. Podstawą szczegółowszej periodyzacji jest — zdaniem historiozofa — „stały współczynnik społeczny”, a wyodrębnione podokresy charakteryzują się przewagą równości lub nierówności. Kolejność obejmowania przywództwa w społeczeństwie bądź przez masy, bądź przez jednostki nazywa Kochanowski w studium *Wśród zagadnień naszej doby* „prawem równowagi”, które rządzi ludzkością. Bieg walki tłumu i jednostki, walki, którą Kochanowski przedstawił jako ciągle zmaganie się materii z siłą ducha, nie pnie się prostą linią w górę, nie jest ciągiem zwycięstw pierwiastka duchowego. Wręcz przeciw-

¹⁴⁵ Ibidem, s. 32.

¹⁴⁶ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości...*, s. 79.

nie, to kolejno po sobie następują okresy triumfu materii (gromady) nad duchem (jednostką), czyli okresy równości i nierówności. Według tych założeń podział dotychczasowej historii ludzkości przedstawia się następująco:

- przewaga równości — ludzie żyją w stadach, z których powoli zaczynają się wyłaniać indywidualiści, aby powołać do życia następną fazę rozwoju, to znaczy
- przewagę nierówności — plemiona nomadów mają swych przywódców i jednocześnie zaczynają dążyć do osiadłości;
- przewaga równości — osiadłe ludy rolnicze doprowadzają, pod wpływem niebezpieczeństw zewnętrznych, do wyłonienia się następnego podokresu, a mianowicie
- przewagi nierówności — tę cechuje panowanie książąt, protoplastów dynastii, którzy sprawują władzę i tworzą nową nierówność, dając początek monarchii, co prowadzi do wyłonienia się kolejnego okresu, czyli
- przewagi równości — ta rozpoczyna się rewolucją francuską z 1789 roku, z której zwycięsko wychodzą masy i one w tym okresie zyskują przewagę nad jednostką, ludzkość wchodzi w okres powszechnej triumfującej równości; do tego okresu zalicza Kochanowski także czasy współczesne,
- przewaga nierówności — to dopiero mająca nadejść epoka rozwoju¹⁴⁷.

Kochanowski próbuje poszukać odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób wyłoniona ze stada ludzkość, wkroczywszy z fazy żywiołu w okres organizacji, zdołała zmienić swoje pradzieje na historyczność rozwoju, okresy wojny — na czasy pokoju, koczowniczość — na osiadłość, zniszczenie — na twórczość, bezład gromady — na ład organizacji i wyższą zarówno ze względu na masę, jak i jednostkę harmonię bytu.

Rozwój dziejowy człowieka polega na jego uduchowieniu. Kochanowski wychodzi z założenia, że cechy znamienne człowieka są wynikiem „dziedziczności i środowiska”, przy czym ten pierwszy czynnik jest o wiele ważniejszy. W procesie rozwoju społecznego ścierają się dwa zasadnicze czynniki: siła i słabość; oba mają naturalnych swych przedstawicieli w dwóch typach psychicznych: indywidualistach i gromadowcach. W historii odpowiednikami tych typów są panowie i niewolnicy. Osią historii jest walka jednostki z masą, wal-

¹⁴⁷ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 98—99.

ka sił indywidualnych z przeciwną im siłą zbiorowości. Jednostkę uznaje Kochanowski za „wyższą” od masy, ta „wyższość” polega na jej wartości wewnętrznej (moralnej), jednostce wszak bliższe są wartości duchowe niż materialne. Warunkiem porządku i ładu w społeczeństwie jest hierarchia, która stanowi nieodłączny element życia społecznego. Tylko formy hierarchii zależnie od czasu i środowiska ulegają zmianie.

Według Kochanowskiego „Typ indywidualnie silny kojarzy często z przeczuciem swej mocy własnej niechęć, a niekiedy nawet wstręt do tzw. działalności społecznej”¹⁴⁸. Tkwi w tym jakby ostrzeżenie natury, że w wyniku służenia gromadzie osłabnąć w nim może to, co jest w nim najwartościowsze. Zatem troska o dobro powszechne i spełnianie oczekiwań społeczeństwa — to nie to samo. „Tragedia wiecznego rozłamu” tkwi zawsze w relacji indywidualistów do społeczeństwa. Zdaniem autora *Postępu ludzkości...*, „oba chcą się pochłoniąć nawzajem a nie mogą”. Typ indywidualistyczny jest „odporny” na nastroje masy, to on, „krzepnąć coraz bardziej w sobie, narzuca otoczeniu coraz potężniej — siebie”¹⁴⁹. Inaczej jest z gromadowcem, który łatwo ulega wpływom otaczającej go masy.

Jak uważa Stanisław Burakowski, Kochanowski, wyróżniając typ zbiorowości indywidualistycznej oraz gromadzkiej, nawiązał do Spencerowskiego podziału na społeczeństwo militarne i społeczeństwo industrialne¹⁵⁰. Moim zdaniem, można też doszukać się pewnych analogii do koncepcji Alexisa de Tocqueville’a, który wyróżnił społeczeństwo demokratyczne oraz społeczeństwo arystokratyczne. Kochanowskiego koncepcja dziejów była też — jak zauważył Jerzy Szacki — trochę zbliżona do pre-Spenglerowskiej historiozofii¹⁵¹.

W polskiej filozofii okresu międzywojennego historiozofia Kochanowskiego dzięki swemu optymistycznemu wydźwiękowi stanowiła, na tle przeważającej wówczas refleksji pesymistycznych koncepcję wyjątkową. Porównać ją można chyba z Feliksa Młynarskiego filozofią dziejów, z którą łączyło ją optymistyczne ujęcie przyszłości ludzkości, a także przekonanie, że dzieje ludzkości układają się we-

¹⁴⁸ Ibidem, s. 60.

¹⁴⁹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby*. Warszawa 1934, s. 143.

¹⁵⁰ Zob. S. Burakowski: *Jan Karol Kochanowski*. W: *Sto lat socjologii polskiej*. Red. J. Szacki. Warszawa 1995, s. 342.

¹⁵¹ Zob. J. Szacki: *W stronę psychosocjologii*. W: *Sto lat socjologii polskiej...*, s. 50.

dług opozycji indywidualizm — uniwersalizm¹⁵² (jednostka — masa w ujęciu Kochanowskiego). W dotychczasowym przebiegu dziejów Europy Młynarski wyróżnił trzy okresy. Pierwszy (starożytność) kończył się wraz z nastaniem chrześcijaństwa i wprowadzeniem idei równości człowieka wobec Boga. Drugi okres, średniowiecze, trwał do rewolucji francuskiej, która sformułowała idee równości ludzi w obliczu prawa. Trzeci okres trwał do I wojny światowej, od której zaczął się nowy etap dziejowy: „[...] równości praw moralnych człowieka do udziału w repartycji dochodu społecznego”¹⁵³. Podstawą takiej periodyzacji dziejów była — według Młynarskiego — przewaga indywidualizmu lub uniwersalizmu w życiu społecznym¹⁵⁴. W starożytności celem była jedynie zbiorowość, jednostka zaś stanowiła środek prowadzący do celu; to czasy uniwersalizmu i na nim opartego państwa. Dopiero chrześcijaństwo „stworzyło” człowieka ponownie, „stworzyło go moralnie, równając w obliczu Boga i skutkiem tego pozwalając pojmować go jako istotę niezależną od przemijających świeckich form państwowych i prawnych”¹⁵⁵. Podstawą nowego poglądu na świat stała się idea równości wobec Boga, co nie podważało nierówności wobec prawa. Chrześcijaństwo stworzyło „przesłanki ideologiczne” indywidualizmu. Przed nastaniem chrześcijaństwa — pisał Młynarski — człowiek nie miał bezpośredniego „dostępu do bogów”, oddzielało go od nich państwo, gdyż panujący był „przedstawicielem bogów”. W chrześcijaństwie człowiek otrzymał prawo do bezpośredniego obcowania z Bogiem. „Nierówność metafizyczna ludzi ustąpiła miejsca ich równości wobec Boga”¹⁵⁶. Wcześniej państwo uchodziło za rzecz świętą, dopiero chrześcijaństwo zdegradowało je do roli instytucji świeckich. Zdaniem Młynarskiego, dzieje ludzkości przedstawiają „prometejski proces” wyzwalań osobowości jednostki. W miarę postępu historycznego rośnie rola perswazji i rola oddziaływania duchowego, a maleje znaczenie brutalnej siły. „Im wyżej ponad prymitywność zwierzęcą, tym więcej

¹⁵² Etapy dziejów ludzkości F. Młynarski omawia w *Szkicach literacko-filozoficznych* (I). „Kultura” [Paryż] 1963, nr 12, s. 7—10.

¹⁵³ Zob. F. Młynarski: *Człowiek w dziejach. Jednostka — państwo — naród*. Warszawa 1935, s. 128.

¹⁵⁴ F. Młynarskiego filozofię dziejów przedstawił L. Gawor: *Polska myśl historyzoficzna I połowy XX wieku...*, s. 118—140. Ostatnio o poglądach filozoficznych Młynarskiego pisał interesująco S. Borzym: *Światopogląd Feliksa Młynarskiego*. W: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”. T. 52. Warszawa 2007, s. 271—294.

¹⁵⁵ F. Młynarski: *Człowiek w dziejach...*, s. 53.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 54.

siły ducha ludzkiego i więcej posłuchu dobrowolnego w imię uświadomienia i poczucia moralnego”¹⁵⁷.

Kochanowskiego koncepcja dziejów zbliżona jest do S.I. Witkiewicza filozofii dziejów. Filozof ten wyróżnia trzy zasadnicze okresy rozwoju społecznego. Pierwszy z nich trwa od początków gatunku ludzkiego do czasu wykształcenia się w społeczności totemicznej władzy. Wspólnota pierwotna traci wówczas swą homogeniczność i przekształca się w społeczeństwo rozwarstwione, wyłania się grupa rządzonych i rządzących. Od czasu wyodrębnienia się z jednorodnej wspólnoty jednostki, która zdobywa władzę i usiłuje narzucić ją pozostałej społeczności, datuje się — zdaniem Witkiewicza — drugi okres historii człowieka. Wówczas dochodzi do ukształtowania się zasadniczej dla myśli Witkacego opozycji jednostka — społeczeństwo. Ten okres, który Witkiewicz określa mianem ustroju monarchiczno-oligarchicznego, jest czasem najistotniejszym dla rozwoju sztuki i metafizyki w formie systemów religijnych — czasem wznoszenia się ludzkości na wysoki stopień kultury społecznej, materialnej i duchowej. Osiągnięcia tego stanu ludzkość nie zawdzięcza wspólnemu wysiłkowi, rozwój ten bowiem zależy bezpośrednio od działalności wybitnych jednostek, indywidualności wyrastających ponad przeciętność i potrafiących przeprowadzić swe zamysły bez oglądania się na religijne, polityczne czy moralne ograniczenia. To właśnie takie barwne, nietuzinkowe postacie są — zdaniem Witkiewicza — motorem napędowym dziejów. To im przyznaje myśliciel priorytet w historii, a nie masom. „Tłum szary był już tylko miazgą, na której wyrastały potworne i wspaniałe kwiaty: władcy, prawdziwi synowie potężnych bóstw, i kapłani, trzymający w swych rękach straszliwą Tajemnicę Istnienia”¹⁵⁸. I dalej dopowiada: „Dawniejszy władca dla swego kaprysu, dla wzbogacenia swoich wewnętrznych przeżyć i potwierdzenia przed samym sobą swojej własnej siły, pchał na śmierć całe tłumy, narażając przy tym czasem i swoje wspaniałe życie, aby jeszcze bardziej odczuwać jego nieskończoną wartość. Ale tym samym dawał siłę i organizację temu tłumowi, któremu przewodził”¹⁵⁹. To właśnie jednostka nieprzeciętna pośredniczyła między tajemnicą istnienia, wcieloną w potężnych bogów, i tym nieokreślonym strachem przed niewia-

¹⁵⁷ Ibidem, s. 184.

¹⁵⁸ S.I. Witkiewicz: *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym*. W: Idem: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*. Warszawa 1974, s. 105.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 107.

domym, który był przyczyną najwspanialszej twórczości ludzkiej. Jednakże Witkiewicz zaznacza, że tak ogromna rola nieprzeciętnych jednostek ogranicza się tylko do wyróżnionego przezeń drugiego okresu rozwoju społecznego. Myśliciel ten wnioskuje, że w toku procesu historycznego uwidacznia się pewna prawidłowość, która ogranicza fundamentalny wpływ wybitnie uposażonych intelektualnie i osobowościowo jednostek tylko i wyłącznie do jednej epoki. Prawidłowość ta, którą nazywa prawem transcendentальnym lub prawem absolutnym, ma dwojakie oblicze. Z jednej strony dotyczy uświadomienia sobie przez niższe warstwy ludności swej siły i stopniowego organizowania się masy w celu osiągnięcia większego dobrobytu. Z drugiej strony owej prawidłowości towarzyszy zjawisko postępującego w rozwoju historycznym ograniczania aktywności wybitnych jednostek przez masy. Zjawisko to Witkacy określa jako „prawo rozpuszczania się — w znaczeniu roztworu — wielkich ludzi w masie ludzkości”¹⁶⁰, stwierdzając, że wraz z rozwojem społecznym następuje stopniowe zrównywanie nieprzeciętnych jednostek z szarą przeciętnością, co doprowadza w następnym okresie historycznym do wyeliminowania prawdziwych indywidualności z areny historii. Właśnie z tłumienia wybitnych jednostek przez społeczną przeciętność — do którego doszło już w drugim okresie historycznym — wywodzi się proces uspołecznienia¹⁶¹.

Trzeci okres w dziejach ludzkości rozpoczyna się od rewolucji francuskiej. Witkacy tak opisuje ów dramatyczny przełom w dziejach ludzkości: „Jest to chwila przewalenia się naszej historii w drugą jej część, zasadniczo różną od pierwszej: masa szarego tłumu wyciągnęła swoje macki po władzę; może je na chwilę cofnąć, ale by z większą jeszcze siłą wyciągnąć tysiące nowych i potężniejszych, oplątując całą ziemię w łączące się z sobą w nierozpłataną sieć organizacje, potężniejące i ujmujące twórczość przyszłego życia. Ten szary potwór [...] to jest bóstwo naszej przeszłości, bóstwo nieskoń-

¹⁶⁰ Cyt. za: L. Gawor: *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdzichowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Lublin 1998, s. 74.

¹⁶¹ Zdaniem Witkiewicza, proces uspołecznienia polega na podporządkowaniu interesów jednostki interesom ogółu, ale też sprowadza się do wzrastającego udogodnienia, wzrostu materialnego dobrobytu dzięki postępowi technicznemu. Dlatego spojrzenie na dzieje przez pryzmat wartości społecznych czyni je historią postępu i uspołecznienia. Natomiast dzieje analizowane z punktu widzenia wartości indywidualnych są historią wzlotu oraz nieuchronnego upadku „uczuć metafizycznych” i związanej z nimi kultury. Początków uspołecznienia doszukuje się Witkiewicz w starożytnej Grecji, a później proces ten — jak uważa — wzmocnił chrześcijański postulat równości wszystkich ludzi.

czenie straszniejsze od tych, przed którymi korzyli się byli władcy ziemi”¹⁶².

Na trzecim etapie rozwoju społecznego zaznacza się wzrost uspołecznienia, który eliminuje wszelką jednostkową aktywność oraz indywidualność. Zawsze jednak — według Witkiewicza — znajdzie się jakaś jednostka o „tęgiej głowie i żelaznej woli”, która stanie na czele społeczeństwa. Ale ta „potężna” jednostka będzie miała jedynie namiastkę władzy, gdyż dawniej władca sam dokonywał z własnej fantazji wielkich czynów przy pomocy tłumu, a współczesny władca stanie się tylko „narzędziem w rękach masy”, dążącej do materialnego dobrobytu. Osobista swoboda działania takiej jednostki zostanie zmniejszona proporcjonalnie do potęgi, którą może rozporządzać. „Będzie on tylko kółkiem olbrzymiej maszyny [...], ale kółkiem, które ostatecznie może być zastąpione innym, może nawet lepszym. Jednostka ginie w tym rodzaju działania zupełnie [...]. Każdy z dawnych potężnych panów był jedynym w swoim rodzaju, miał swój świat niezależny, mający źródło swe w jego poczuciu metafizycznej jedności i siły jego jaźni, i jedyne prawo — swoją wolę”¹⁶³. W coraz większym stopniu rośnie w społeczeństwie świadomość, że epoka indywidualności dobiega końca, a przyszłość należy do społeczeństwa homogenicznego. W przyszłości — zdaniem Witkiewicza — masy społeczne zdołają sobie zapewnić bezpieczeństwo, a także jednostajny tryb życia i pracy, emocjonalny i zewnętrzny spokój; słowem — będzie to egzystencja wegetatywna, na kształt roślin, z punktu zaś rozwoju społecznego — stagnacja.

Scharakteryzowana przez Witkiewicza przyszłość, z uwzględnieniem technologicznego postępu, w dużej mierze pokrywa się z zamierzoną przeszłością gatunku ludzkiego. Myśl tę dobrze oddają słowa z *Pożegnania jesieni*: „I cały wzrost indywiduum był tylko etapem rozwoju społecznego, aby ich siła, indywiduów, rozpuściwszy się w masie, doprowadziła tę masę do możliwości samoorganizacji [...]. Zdezorganizowana, raczej amorficzna od początku banda prymitywu społecznego u najniższych dzikusów i w kulturach, o ile można je tak nazwać, przedegipskich, przedbabilońskich i prachińskich, wyłoniła indywiduum, poddała mu się, aby po wiekach, straciwszy je i nakarmiwszy się nim, stać się szczęśliwa w zupełnej antyindywidualnej i mechanicznej organizacji — czyli dojść odwrotną drogą

¹⁶² S.I. Witkiewicz: *O zaniku uczuć metafizycznych...*, s. 107—108.

¹⁶³ Ibidem, s. 109.

do stanu pierwotnego”¹⁶⁴. Wraz z zapanowaniem powszechnej demokracji historia, zatoczywszy spiralny krąg, powróci do punktu wyjścia, gatunek ludzki zaś zakończy swój pochod dziejowy. Wiek XX jest — zdaniem Witkiewicza — zapowiedzią katastrofy, zagłady tego, co w dotychczasowej historii ludzkiej było najcenniejsze. Zanik uczuć metafizycznych, upadek kultury elitarnej, powstanie społeczeństwa masowego — wszystko to, jako rezultat działania prawa natury, jest nieuniknione.

Analizując poglądy Kochanowskiego i Witkiewicza, można w nich znaleźć pewne wątki wspólne. Na pewno tym, co łączy owe koncepcje, jest elitaryzm: to jednostka, tworząc kulturę, przewodzi duchowemu pochodowi ludzkości. Obaj krytycznie oceniają czasy współczesne, demokrację, rewolucję. Obydwie koncepcje opowiadają się za postępem po spirali (który ma postać cyklicznych nawrotów). Proces dziejowy pojmuje Witkiewicz, z punktu widzenia roli indywiduum, jako linię wznosząco-opadającą, natomiast z punktu widzenia społeczności — jako wzrost znaczenia masy. Historiozofia Witkiewicza jest klasycznym przykładem katastrofizmu kulturowego, którego przedstawiciele oceniają współczesność jako stan upadku, a ów upadek uważają za stan nieuchronny. Nie można poglądów Kochanowskiego zaliczyć do nurtu katastroficznego, gdyż on pisze o kryzysie kultury europejskiej, z którego — jak przewiduje — ludzkość w końcu wzniesie się na wyższy etap rozwoju, nadciągająca bowiem nowa epoka „nierówności”. Witkiewicz takiej świetlanej przyszłości przed ludzkością nie roztacza.

Zdaniem Bogumiły Truchlińskiej, w pierwszej połowie XX wieku w każdej pracy poruszającej tematykę kultury widoczne jest określenie swego stanowiska wobec dwu głównych tendencji światopoglądowo-filozoficznych: indywidualizmu lub kolektywizmu¹⁶⁵. Truchlińska wyróżnia dwa typy indywidualizmu: egalitarystyczny i elitarystyczny. Ten pierwszy ukształtował się w czasach oświecenia i ujmował jednostkę jako niczym nieróżniącą się od innych jednostek, rezygnującą w życiu społecznym z części swej wolności. Równość i wolność to konstytutywne składniki tak pojmowanej koncepcji człowieka. Zburzenie starego porządku społecznego (w wyniku rewolucji) wywołało inną potrzebę. Ten światopogląd indywidualistyczny Georg Simmel

¹⁶⁴ S.I. Witkiewicz: *Pożegnanie jesieni*. Warszawa 1983, s. 153–154.

¹⁶⁵ Por. B. Truchlińska: *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918–1939*. Lublin 1998, s. 15.

ujmuje w słowach: „Miast równości, która w myśl osiemnastowiecznych koncepcji wyraża najgłębszą istotę człowieka, a zarazem *winna* być dopiero zrealizowana, nowa koncepcja wprowadza kategorię nierówności. Podobnie jak w przypadku tamtych koncepcji równość, tutaj nierówność potrzebuje wolności, aby przestać być jedynie pewnym zadatkiem i możliwością i stać się podstawowym czynnikiem określającym ludzkie istnienie”¹⁶⁶. I kontynuuje: „[...] uniezależniona jednostka zapagnęła także różnić się od innych jednostek. Decydującym punktem było już nie to, by być wolną jednostką, ale by być tą właśnie jednostką — określoną i niezastąpioną”¹⁶⁷. Wywodzącą się z prawa naturalnego ideę równości zastąpiono ideą nierówności, co zaowocowało wyodrębnieniem się typu indywidualizmu elitarystycznego, podkreślającego odrębność, indywidualność, swoistość jednostki, a także jej wyjątkową rolę w dziejach i kulturze. Ten typ indywidualizmu akcentował specyficzną rolę, jaką ta, a nie inna jednostka może odgrywać w kulturze, i uznawał, że taka jednostka „jest [...] tym wartościowsza, im bardziej w swej roli jest niezastąpiona”¹⁶⁸. Kochanowskiemu bliższe było właśnie to stanowisko. Można chyba stwierdzić, że należał on do przedstawicieli indywidualizmu opartego na naturalizmie, nawiązującego do filozofii Nietzschego. Jednostka miała być — zdaniem Kochanowskiego — twórcza, a ponadto odróżniać się od masy i ponad nią wyrastać. Indywidualistyczne przekonanie o niepowtarzalnej wartości indywiduum, o wyniesieniu jednostki ponad tłum stanowiło dogmat filozofii neoromantycznej. Kochanowski podzielał to przekonanie, ale też prezentował swe odmienne rozumienie działań i celów jednostki.

Spółeczne konsekwencje rewolucji

Naturalna droga postępowego rozwoju ludzkości ma — zdaniem Kochanowskiego — charakter ewolucji. Postęp przebiega na dwóch

¹⁶⁶ G. Simmel: *Socjologia...*, s. 59.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 60.

¹⁶⁸ Zob. K.J. Brozi: *Antropologia wartości. Kategoria standardu kulturowego w badaniach nad wartościami*. Lublin 1994, s. 27.

wzajemnie uzupełniających się płaszczyznach. „Pion twórczości cywilizacyjnej” stanowią indywidualiści, bo to oni tworzą nowe idee, które następnie rozpowszechniają masy. Ponieważ do szczytów rozwoju ludzkość zmierza po „linii przyrodzonej” i jednostkowej, przeto indywidualiści są czynnikiem kulturotwórczym. Rozpowszechnianiu dorobku duchowego towarzyszy jego zniekształcanie, idee, rzucone w pełne irracjonalnych sił życie, często ulegają wypaczeniu. Niewspółmierność idei i praktyki wykorzystują przywódcy mas do wzniesienia rewolucji. Wówczas impulsywny i podatny na sugestie tłum — łudzony przez przywódcę hasłami równości, wolności i braterstwa — burzy obowiązujący dotąd ład społeczny. Rewolucja stanowi „echo prawieku” i pozwala poznać, czym w najgłębszej istocie są masy. Autor *Postępu ludzkości* określa rewolucje jako „wsteczne ruchy dziejów”, gdyż zaburzają naturalne drogi ewolucji. Negatywna ocena rewolucji, jakiej dokonał Kochanowski, opiera się na kilku przesłankach. Jedną z nich jest posługiwanie się przez przywódców rewolucji hasłem równości, które pozostaje w sprzeczności z naturalną hierarchicznością społeczeństwa¹⁶⁹. Innym powodem stanowiącym podstawę krytyki jest fakt, że rewolucje nie tylko obalają stary porządek społeczny, ale też niszczą dotychczasowy dorobek cywilizacyjny, co powoduje zatrzymanie, a nawet cofnięcie rozwoju społecznego. Kochanowski twierdzi, że im bardziej fanatyczny przywódca staje na czele rewolucji, tym większe zniszczenia materialne oraz intelektualne ponosi społeczeństwo. Rewolucja nie zmienia mentalności masy, pozostaje ona ciągle taka sama. W położeniu masy też niewiele się zmienia; rozbudzone nadzieje i żądze nie tylko nie zostają spełnione i zaspokojone, ale na dodatek okazuje się, że nigdy nie będzie możliwa ich realizacja. To zaś powoduje odwrót od rewolucyjnych idei oraz narastanie apatii, nasilenie nihilizmu. Rewolucja rządzi się własnymi prawami, mającymi jej zapewnić panowanie fanatycznej ideologii i utrzymanie władzy tym, którzy chcą przejąć ster rządów, dążyli do rewolucji.

Kochanowskiego teoria rewolucji była jedną z pierwszych w Polsce w XX wieku¹⁷⁰. Nie należy wszakże zapominać, że również

¹⁶⁹ Co znamienne, już Goethe zauważył, że jeśli rewolucjoniści obiecują zarazem wolność i równość, to są „fantastami lub szarlatanami”.

¹⁷⁰ W rozważaniach poświęconych rewolucji warto wspomnieć o poglądach Edwarda Abramowskiego. Filozof zakładał, że nowy ustrój społeczny będzie poprzedzony „zreformowaniem dusz”, rewolucją moralną. Wyzwolenie uczuć miłości, przyjaźni, solidarności miało zapoczątkować przemiany społeczne. Przypuszczenie, że może powstać nowy ustrój społeczny bez rewolucji moralnej, określił Abramowski

Stanisław Grabski (1871—1949), polityk i ekonomista, zajmował się zagadnieniem rewolucji w kontekście historycznym i socjologicznym. Grabski w 1921 roku ogłosił pracę *Rewolucja. Studium społeczno-psychologiczne*. Jerzy Szacki zaliczył tę pracę do nurtu publicystycznego, a zarazem przyznał, że „był to pierwszy w literaturze światowej zarys »socjologii rewolucji«”¹⁷¹, wcześniejszy od znanej rozprawy Pitrima Sorokina *The Sociology of Revolution* (1925). W polskiej socjologii profesjonalnej zagadnienie rewolucji rozpatrywał Florian Znaniecki w *Upadku cywilizacji zachodniej* (1921). Grabski znał Kochanowskiego koncepcję rewolucji i powoływał się na nią, toteż w jego teorii rewolucji można się dopatrzeć pewnych analogii do rozważań autora *Ech prawniku...* Polski ekonomista pod wpływem rewolucji rosyjskiej pokusił się o dokonanie głębszej analizy jej istoty. W sposób szczególny zajął się poszukiwaniem różnic między rewolucją rosyjską a francuską. Według opinii Grabskiego rewolucja francuska była twórcza i patriotyczna¹⁷², natomiast rosyjska stanowiła jej przeciwieństwo, ponieważ bolszewizm prowadził do zniszczenia cywilizacji. Francja — zdaniem autora *Rewolucji...* — była zawsze twórcza, umysłowość francuska z kolei konstruktywna. Natomiast w Rosji szczególnie mocno zaznaczyła się skłonność do nihilizmu. Naród francuski zawsze wykazywał wrażliwość na hasła wolności, gdy Rosja od wieków znała tylko „bohaterstwo niewoli”. Kochanowski miał podobne zdanie o rewolucji francuskiej, twierdził, że hasła ideowe, jakie widniały na jej sztandarach, miały podnieść człowieka — istotę panującą w naturze, nie zaś wdeptać go w błoto, jak to uczyniła rewolucja rosyjska. Grabski uznał, że w przebiegu rewolucji zawsze są mniejsze lub większe różnice, ale zasadniczy kierunek „jest zawsze ten sam”. Po doprowadzeniu do destrukcji organizacji społecznej, po próbach oparcia życia społecznego na nowych podstawach rewolucja „niszczy sama siebie”. Upadają głoszone w okresie rewolucji idee, hasła, organizacja. Epilogiem każdej rewolucji — twierdził Grabski — jest restauracja poprzedniego porządku i wprowadzenie tylko takich zmian, które zostały przygotowane jeszcze przed wybuchem społecznym. Wymienione właściwości są — jak uważa — wspólne każdej rewolucji. Przyczyną rewolucji jest

„absurdem socjologicznym”. Zob. E. Abramowski: *Etyka a rewolucja*. W: Idem: *Filozofia społeczna*. Warszawa 1965, s. 180.

¹⁷¹ J. Szacki: *Sto lat socjologii polskiej...*, s. 361.

¹⁷² Podobnego zdania był Florian Znaniecki, według którego rewolucja francuska zawierała pewne pierwiastki konstrukcyjne, natomiast bolszewizm był ich pozbawiony.

rozkład myśli i woli w warstwie rządzącej. Rządzący zamiast poszukiwać rozwiązań problemów, jakie narosły w państwie, wysuwają wobec siebie wzajemne oskarżenia. Początkowo toczącymi się sporami na szczytach władzy „dół społeczny” się nie interesuje, gdyż dba o zaspokojenie swych podstawowych potrzeb materialnych. Ale powoli „echa niepokoju myśli”, pesymizmu, ostrych krytyk pod adresem rządu docierają do społeczeństwa. Im większe było w masie biernych obywateli zaufanie do państwa, tym większy jest gniew dółów społecznych, wywołany załamaniem się ich iluzji mocnego państwa. W tej sytuacji powoli zaczynają się ujawniać nastroje rewolucyjne w społeczeństwie. Podsycają je zarówno rządzący, jak i ci, którzy próbują się wkupić w łaski masy, by ją potem wykorzystać do realizacji własnych planów. Przyczynia się to do „rozkładu woli i myśli” w sferach rządzących, co w ostateczności doprowadza do rewolucji. Jedną z cech „wielkiej rewolucji” jest — według Grabskiego — istnienie „dwóch władz”. Jedna wywodzi się z przodującej w narodzie warstwy, która wysuwała dążenia reformatorskie, natomiast drugi ośrodek władzy stanowią przywódcy zaburzeń, którzy obalili poprzednią władzę. Istnienie „dwóch władz” rewolucyjnych skutkuje bezrządem w państwie. Taka sytuacja — pisze Grabski — budzi nadzieje tłumu, że on sam może sobą kierować, „tj. kierować się zmiennymi swymi nastrojami i iść za najniższymi, najbardziej brutalnymi, zwierzęcymi niemal swymi instynktami”¹⁷³. Wówczas dochodzi w państwie do anarchii. Wyłoniony w wyniku rewolucji rząd traci poparcie mas, które obawiają się kontrrewolucji i utraty nadanych praw. Strach przed powrotem starego porządku budzi w masach wściekłość. Zrywa się wszelka nić łącząca teraźniejszość z historią narodu, cywilizacją, w masach zaś — jak twierdzi Grabski, posługując się terminologią Kochanowskiego — „budzą się echa prawieku, lud wraca do instynktów pierwotnej gromady”. Tłum, kierując się instynktami gromadnymi, doprowadza do rozkładu organizacji państwowej. Wówczas nowi przywódcy, wykorzystując sytuację, biorą władzę w swoje ręce i na ruinach zniszczonego ustroju dawnego powstaje „nowy świat”. Nowa władza, posługując się barbarzyńskimi, dzikimi wręcz metodami, zapewnia sobie posłuszeństwo mas. Zdaniem Grabskiego — tu jeszcze raz uwidacznia się zbieżność jego opinii z poglądami Kochanowskiego — „rewolucja nie przyspiesza rozwoju i postępu społecznego, raczej go opóźnia. A zawsze

¹⁷³ S. Grabski: *Rewolucja. Studium społeczno-psychologiczne*. Warszawa 1921, s. 140.

sprowadza olbrzymią masę cierpienia, niezliczone zbrodnie, śmierć niewinną tysięcy ludzi [...]”¹⁷⁴. Zgodnie z opinią Grabskiego, rewolucja niszczy znaczną część dorobku intelektualnego i materialnego ludzkości. Zasadniczą cechą rewolucji stanowi rozstrój i cofanie się podczas jej trwania cywilizacyjnych form życia społecznego, niszczenie ludzi „wyrastających rozumem stanu” ponad poziom tłumy, rozpętanie najpierwotniejszych instynktów. Rewolucja zatem jest — zdaniem Grabskiego — przeciwieństwem postępu, ona nie wzbogaca dorobku twórczego narodu, ona go unicestwia. Kochanowski także twierdzi, że rewolucja przyczynia się do wytworzenia próżni społecznej, szczególnie ekonomicznej, gdyż głównie burzy, natomiast nie „radzi sobie” z budowaniem, pomnażaniem dóbr materialnych. Społeczeństwo ma po rewolucji utrudniony start ekonomiczny i gospodarczy, po chaosie rewolucyjnym trzeba od nowa budować podstawy organizacyjne państwa. To wybiórcze streszczenie poglądów Grabskiego pokazuje, że myśl Kochanowskiego była także źródłem odniesienia i inspiracji dla rozważań socjologicznych innych autorów, czego przykładem jest właśnie praca *Rewolucja. Studium społeczno-psychologiczne*. Grabski zarzuca Kochanowskiego teorii rewolucji, że ani nie wyjaśnia genezy rewolucji, ani też nie precyzuje, „co to za pobudka, która »echa prawięku« tak silnie może w tłumie obudzić, że naraz instynkty hordy biorą górę nie tylko wśród typów niższych, ale i części pośrednich”¹⁷⁵. Grabski wytyka Kochanowskiemu, że wyróżniając typ niższy, wziął pod uwagę tylko fakt, że przeważają w grupie tych osobników pierwotne instynkty gromady, natomiast nie zwrócił uwagi na „typy zwyrodniałe”, które też są — zdaniem Grabskiego — przynależne do typu niższego. Autor *Rewolucji*... dodaje, że typy niższe nie tylko dzięki rewolucji sięgają po władzę. Z dobrym skutkiem wprowadza je na czoło społeczeństwa również despotyzm, długotrwałe wojny, stopniowy rozkład porządku społecznego¹⁷⁶.

Nie mogę zgodzić się z opinią Grabskiego, że Kochanowski „opisuje rewolucję jako zwycięstwo »typów niższych«, bardziej pierwotnych, mniej zdolnych do istotnej cywilizacji, jakich się w każdym narodzie pewna ilość znajduje”¹⁷⁷. Przecież Kochanowski twierdzi, że rola typów niższych polega wyłącznie na wysunięciu hasła pod-

¹⁷⁴ Ibidem, s. 160.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 117.

¹⁷⁶ Zob. ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 115.

burzających tłum do rewolucji, natomiast autor *Ech prawieku...* nie uważa, że zwieńczeniem każdej rewolucji jest oddanie przywództwa w ręce typów niższych; ta rola przypada typom wyższym, które zręcznie manipulują masami, aby przejąć władzę. To Grabski uznaje, że rewolucja wysuwa na szczyt typy niższe, do których zalicza wszelkich osobników zdegenerowanych, a nawet zbrodniarzy. Kochanowski przyznaje, że jedyną metodą walki mas o przywództwo w społeczeństwie jest rewolucja, pojmowana jako żywiołowe i krwawe wprowadzenie rządów tłumy. Ponadto twierdzi, że w porządku historiozoficznym rewolucje — będące wyrazem dojścia do głosu tłumy — są nieuniknione, podobnie jak zapanowanie okresu „równości”. Jak zauważa Leszek Gawor, w porządku ontologicznym Kochanowski akcentuje niezbędność rewolucji jako koniecznego etapu, na którym dochodzi do naturalnej manifestacji impulsywnego pierwiastka jednostki, jak i bodźca wyzwającego wzmożoną aktywność typów wyższych w walce o społeczny prymat¹⁷⁸. Można chyba stwierdzić, że Grabski zbyt ogólnikowo potraktował wywody Kochanowskiego i stąd taka rozbieżność w interpretacji jego poglądów.

Do czego prowadzi rewolucja, Kochanowski ukazuje, przedstawiając analizę zmian, jakie nastąpiły w Rosji po rewolucji bolszewickiej. Opinię historiozofa odnośnie do bolszewizmu najlepiej oddaje jego wypowiedź: „Bolszewizm, rosyjski geniusz zniszczenia — antyteza geniuszu twórczości świata — istny Antychryst cywilizacji powszechnej, twierdzi, że burzy po to, aby na zgłiszczach życia zrodziła się lepsza jego postać, przy czym nade wszystko, jeśli nie wyłącznie, myśli o sobie, jeśli w ogóle myśli o przyszłości. Przebóg! Nie wiercie mu. Gdyby bowiem cień jego — żdźbło jego żdźbła — ocalało w przyszłym świecie, świat ten mógłby stać się tylko piekłem, tj. tym, do czego w danych warunkach czasu i miejsca bolszewizm jako żywe wszechprzeczenie podstawom cywilizacji, zdolny jest wyłącznie. Ale pocieszmy się. Jemu chodzi tylko o zniszczenie, bo to jego atrybut i specjalność przyrodzona, jak — huraganu”¹⁷⁹. Do tych słów Kochanowskiego komentarz jest zbędny, ich autor wyraźnie widział zagrożenia związane z taką formą ustroju społecznego. Dlatego nawoływał do walki z „duszą bolszewicką”, co — jego zdaniem — było obowiązkiem moralnym i nakazem samoobrony świata. Niebezpieczeństwo grożące cywilizacji ze strony bolszewizmu tkwiło w zamaskowaniu antytez cywilizacji pozorami wysokiej

¹⁷⁸ L. Gawor: *Polska myśl historiozoficzna I połowy XX wieku...*, s. 51.

¹⁷⁹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 236.

kultury, jak też spoczywało w błędnej wierze społeczeństwa europejskiego, że pozory te są prawdą. Kochanowski zarzucał władzy bolszewickiej uciekanie się do terroru, a także krytykował najpowszechniejsze z punktu widzenia cywilizacyjnego sposoby jej postępowania z ludźmi. Nowi przywódcy w Rosji nie tylko pozbyli się przeciwników, ale też udało im się w jakimś stopniu zdobyć zaufanie mas, co było — według opinii Kochanowskiego — o wiele większym niebezpieczeństwem dla cywilizacji niż pozbycie się opozycji. Bolszewicy, obłudnie nazywając dotychczasowych niewolników towarzyszami, zapewnili sobie ich posłuszeństwo. Spoglądamy na Rosję — pisał Kochanowski — przez pryzmat naszej cywilizacji, opartej na wszelkich objawach życia, odczuciach i pojęciach humanistycznych. Dlatego tak trudno zrozumieć, że za zmianami w Rosji stoi „doktryna bata”, która „unicestwia człowieczeństwo”, zamieniając je na zmechanizowaną wegetację zbiorową istot „ex-ludzkich”, a stając się „alfą i omegą ich »życia« — sprowadzonego do poziomu strachu, [bolszewizm — G.S] nie uszczęśliwił ani bitych, ani bijących”¹⁸⁰. Siłą bolszewizmu było żerowanie na niedoskonałości ludzkiej i na błędach świata cywilizowanego. Kochanowski dostrzegał także pewne słabości bolszewizmu, które przemawiały za tym, że w końcu musi nastąpić jego kres. Jednym z takich błędów, jaki popełniali bolszewicy na swoją zgubę, była walka z religią, a takie postępowanie to w opinii polskiego historyzofa oczywisty absurd. Zdaniem Kochanowskiego, religia jest najwyższą formą uduchowienia, a walka z religią prowadzi, paradoksalnie, do pogłębienia wiary¹⁸¹. Optymistycznie brzmi także jego przekonanie, że przyszłość należeć będzie do ducha, a nie materii, chrześcijaństwa, a nie bolszewizmu¹⁸². To chrześcijaństwo — przewidywał — potępi bolszewizm, jego metody i cele, a szczególnie — bezwzględnie materialistyczne ujęcie przezeń życia, jego zadań¹⁸³. Doktryna bolszewizmu to — zdaniem

¹⁸⁰ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 404.

¹⁸¹ Ciekawą i w pewnym stopniu podobną opinię, jak Kochanowski, przedstawił E. Canetti, pisząc, że wszelkie religie, których zakazano, mszczą się „zeświecczeniem”; charakter wiary zmienia się wówczas w sposób gwałtowny, nawet sami wierni nie rozumieją natury tej zmiany. W rzeczywistości walka z religią prowadzi do większej konsolidacji mas. Por. E. Canetti: *Masa i władza...*, s. 28.

¹⁸² Na marginesie warto dodać, że Feliks Koneczny pisał: „Rządy w ręku areli-gijnych nigdzie nie były długotrwałe, a dzieła ich ginęły wraz z ich ustąpieniem z widowni; rządy takie — dobre do burzenia, nigdy dotychczas nigdzie nie wytworzyły żadnego dorobku cywilizacyjnego”. F. Koneczny: *Obronić cywilizację łacińską*. Lublin 2002, s. 67.

¹⁸³ Por. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 431.

Kochanowskiego — zjawisko typowo (rdzennie) rosyjskie; ta typowa rosyjskość to nie żaden wykwit kultury ludzkiej, lecz przejaw barbarzyństwa. Cywilizacja powstaje ze „światła wewnętrznego jednostki”, bolszewizm sprowadza się do ubóstwiania mas, połączonego z „odduchowieniem człowieka”. Kochanowski nazwał bolszewizm „politycznie stylizowanym chamstwem”. Tylko cywilizacja „kształci się i ćwiczy” na wzorach typów silniejszych, natomiast barbarzyńcy wszelkimi sposobami niszczą jednostki wybitne, posuwając się nawet do ich unicestwienia. Podstawą bolszewizmu, jego istotą nie był świat jednostki, lecz masy, dlatego tak duże zyskiwał uznanie wśród nizin społecznych. Bolszewizm reprezentował — uważa historiozof — w dziejach prądy „antycywilizacyjne”, a jego przywódcy wbrew ciągłości rozwoju ludzkości burzyli dotychczasowy jej dorobek i wedle własnych pomysłów próbowali kreślić przyszłość, a takie postępowanie musi w przyszłości ponieść klęskę. Komunizm to — zdaniem Kochanowskiego — stadna forma ludzkiego bytu, którą już przed tysiącami lat skruszyła antyteza: nomadyzm — cywilizacja życia osiadłego, wyłoniona z wewnętrznego świata człowieka. „Wkładem” ujemnym bolszewizmu do skarbnicy cywilizacji było uwstecznienie rozwoju wszędzie tam, gdzie dotarły wpływy tej doktryny. „Dzieło” bolszewizmu polegało na niweczeniu cywilizacji. Kochanowski należał do bezwzględnych krytyków ustroju, realizowanego w kraju naszego wschodniego sąsiada, przede wszystkim z powodu eliminowania pierwiastków życia duchowego i rozbudzania ideą walki klas nienawiści w społeczeństwie.

Historiozof próbował poszukać odpowiedzi na pytanie: co stało się powodem ignorancji zagrożenia ze strony bolszewizmu w społeczeństwie Europy? Dlaczego cywilizowana ludzkość ówczesna nie uważała swych ideałów za godne obrony? Z czego wynikała tak duża bierność Europy wobec bolszewizmu? Wytłumaczyć to można było tylko — według Kochanowskiego — rozprzestrzenianiem się ideałów materialistycznych, a takie dążenia „nie są rzeczywiście w stanie uskrzydlić świata”. Ponieważ świat zachodni nie znał Rosji (nawet nie przypuszczał, że był to — jak określił Kochanowski — „śmietnik ludów”), przeto trudno mu było dostrzec zakorzeniony w bolszewizmie „geniusz zniszczenia”. Istniała — pisał — olbrzymia „przepaść myślowa” między Rosją a Europą Zachodnią, wynikająca z odmiennych kategorii ich rozwoju kulturowego. Rosja to azjatycka „stadowość” masy, a Zachód to indywidualizm. Kochanowski nie utożsamiał socjalizmu z bolszewizmem. Twierdził, że socjalizm to jakby „świecki” protest uczuć i refleksji, który zrodziła cywiliza-

cja chrześcijańska w obronie mas, przeciw zadawanym im krzywdom. Bolszewizm to „paroksyzm” nienawiści mas i jej przywódców, zwrócony przeciwko cywilizacji i chrześcijaństwu¹⁸⁴. Najgroźniejszy z punktu widzenia praktycznego był fakt, że bolszewizm zbiegł się chronologicznie z okresem powojennym w Europie, z czasami nieprzychylnymi rozwojowi duchowemu. Kochanowski uważał, że proletariatus był raczej maskotką władzy bolszewickiej aniżeli jej troską i celem. Za podobnie kłamliwy uważał głoszony przez nich egalitaryzm, tak spreczny z naturą człowieka.

Wszystkie formy życia społecznego wynikały nie z planów człowieka, lecz stanowiły rezultat sił działających w naturze. Rozwój dokonuje się nie dzięki człowiekowi, lecz dzięki człowiekowi-jednostce. Dlatego niebezpieczna była — według Kochanowskiego — nadzieja, że bolszewizm nie zdoła całkowicie zniszczyć dorobku ludzkości. Natura — za pomocą psychiki ludzkiej — rozbudowuje świat człowieczy, w którym zdarzają się pewne anomalie, ale rozwijać się może tylko to, co nie kłóci się z „planem stworzenia”. Dlatego właśnie bolszewizm, będący — zdaniem Kochanowskiego — skutkiem „planowości człowieka”, wraz ze swym „homunculem”, pomnożonym przez miliony, skazany był na zagładę. Chociaż bolszewizm zasłaniał się hasłami głoszącymi, że „wszystkim” jest masa ludzka, to jednocześnie dużą władzę przyznawał jednostce panującej. Fana-tyczni przywódcy rewolucji dostąpili „sakralizacji” (tak było w przypadku Lenina, Stalina), toteż skutecznie mogli wpływać na psychikę mas. Kochanowski twierdził, że bolszewizm rozprzestrzeniał się najsilniej wśród nizin społecznych, natomiast dla jednostek gruntowniej wykształconych był pewnego rodzaju zachętą do rewizji ich stosunku do życia.

Wyzwolić Europę i jednocześnie ocalić cywilizację od bolszewizmu mogło tylko chrześcijaństwo, z którym Kochanowski wiązał wielkie nadzieje. Zdaniem polskiego historiozofa, zagrożenie bolszewizmem ciągle wzrastało — tym bardziej, że w miarę przyrostu liczebnego ludności¹⁸⁵ ideologia bolszewizmu znajdowała coraz więcej zwolenników. Bolszewizm był przecież wykładnikiem interesów stada, wrogo ustosunkowanego do indywidualności jednostki. Kochanowski wierzył, że w końcu ludzkość przeciwstawi się ideologii

¹⁸⁴ Por. *ibidem*, s. 412.

¹⁸⁵ Szczególnie w latach pięćdziesiątych XX wieku rozpełtała się swoista „panika demograficzna”, wyrażająca strach przed szybko rosnącą liczbą ludności, Kochanowski już w latach trzydziestych dostrzegł ten problem.

bolszewickiej, bo w przeciwnym razie zostanie zniweczony cały dotychczasowy dorobek cywilizacyjny.

Zaniepokojeniu „bolszewizacji” Europy często dawano wyraz w publikacjach międzywojennych. W Polsce pisał o tym między innymi Napoleon Cybulski w pracy *Psychofizjologiczne podstawy przewrotów społecznych. Z rozmyślań nad społecznym życiem człowieka* (1919). W opinii Cybulskiego bolszewizm wbrew temu, co głosił, nie potrafił zaoferować konkretnej wizji nowego, lepszego ładu. W Rosji władza została oddana w ręce „wybieralnej jego reprezentacji [tłumu — G.S.], której wola, a właściwie samowola, ma zastępować wszelkie dotychczas obowiązujące normy państwowe i etyczne”¹⁸⁶. Ze względu na zagrożenia, czy też zniszczenia, jakie bolszewizm spowodował w kulturze rosyjskiej, powinien on zostać — zdaniem Cybulskiego — potępiony i odrzucony przez społeczeństwo Europy.

Do prawie identycznych wniosków na temat bolszewizmu doszedł Marian Zdziechowski. Filozof ostrzegał przed bolszewizmem i wydał mu, jako systemowi zła, bezwzględną walkę. Otwarcie przyznawał: „Czerwoną, bolszewicką dżumę zwalczam od chwili jej powstania, jak umiem i mogę”¹⁸⁷. Zdziechowski przeżył zawód, że Rosja nie zrealizowała tych zadatków idealistycznych, które on w jej dziewiętnastowiecznej myśli zauważył¹⁸⁸. Podobnie jak Kochanowski, Zdziechowski także twierdził, że rewolucja rosyjska prześcignęła w zaciekłości wszystkie dotychczasowe społeczne „wrzenia”¹⁸⁹. Zauważył, że „tragicznie bezmyślna Europa, uległszy hipnozie bolszewickiego okrucieństwa, wzięła je za objaw siły przetwarzającej świat”¹⁹⁰. Tłumy w takim stopniu zostały zbałamucone obietnicą rajy sowieckiego, „jaśniejącym obliczem dnia nowego”, że nie dostrzegły zagrożenia, jakie się z nim wiązało. Krytykował Zdziechowski panoszący się w Rosji sowieckiej terror masowy, nie tyle jako metodę rządzenia, ile przede wszystkim jako system władzy. Zakładał, że opartemu na

¹⁸⁶ N. Cybulski: *Psychofizjologiczne podstawy przewrotów społecznych. Z rozmyślań nad społecznym życiem człowieka*. Kraków 1919.

¹⁸⁷ M. Zdziechowski: *Wybór pism*. Kraków 1993, s. 446.

¹⁸⁸ Por. S. Borzym: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 222.

¹⁸⁹ Na zjawisko terroru w Rosji bolszewickiej zwracał uwagę także Florian Znaniecki, który przewidywał: „Jeżeli historia ruchu bolszewickiego, o którym wciąż jeszcze tylko fragmentaryczne dane do nas dochodzą, będzie kiedyś w całości odtworzona, okaże się ona z pewnością najkrwawszą ze wszystkich znanych kronik dzikości ludzkiej”. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. T. 2. Warszawa 1991, s. 1076.

¹⁹⁰ M. Zdziechowski: *W obliczu końca*. Warszawa 1999, s. 10.

bolszewickim bestializmie komunizmowi należy przeciwstawić „piękno chrześcijaństwa”. Autor *Widma przyszłości* w ostrych słowach wypowiadał się w kwestii realizowanego przez sowietów programu ateizacji. Za najgroźniejsze uważał wypowiedzenie „wojny Bogu”. Niszcząc idee Boga, niszczy się — jak pisał — ideę człowieka jako istoty noszącej w sobie obraz i podobieństwo Boże. Zdziechowski kwestię antyreligijności bolszewizmu usytuował na płaszczyźnie wręcz metafizycznej. Uważał, że przywódcy bolszewizmu „są opętanymi przez czarne moce [potęgi piekła — G.S.] sługami; »religia, ku której zmierza bolszewizm, będzie raczej już kultem szatana w krwawej osobie Lenina«”¹⁹¹. Interpretowanie bolszewizmu, jako śmiertelnego zagrożenia cywilizacji europejskiej, w kategoriach metafizycznych było zarazem oznaką pewnej dezorientacji tego myśliciela, człowieka głęboko religijnego, niemającego pogodzić się z eliminacją religii z życia społecznego¹⁹². Kochanowski antyreligijnego nastawienia bolszewizmu nie sytutował na płaszczyźnie metafizycznej, choć z niektórych jego wypowiedzi można odnieść wrażenie, że nie zawsze potrafił racjonalnie wytłumaczyć to, co działo się za naszą wschodnią granicą. Bo jakże interpretować taką jego wypowiedź: „Zda się — jakby do świata całego mówił tu sam Bóg: Nie potrafiliście, aniście chcieli być ludźmi — i oto za pośrednictwem ciemnych, a nieszczęśliwych — ostatnich spośród mieszkańców ziemi — odejmują wam przywilej człowieczeństwa w naturze. Miara to przestępstw materialistycznych świata — miara oddalenia się jego od ducha — klątwa, jakiej nie doznawała jeszcze ludzkość, bodaj nigdy!”¹⁹³. Zdziechowskiemu bolszewizm jawił się w kategoriach wręcz apokaliptycznych, charakter jego określała „kontreligijność” i służba na rzecz Szatana. Zdaniem Zdziechowskiego, za bolszewizmem ukrywały się „ciemne moce nie z tego świata”. Wiele wskazuje na to, że myśl tę podjął także Kochanowski, który pisał: „Bolszewizm — to negatyw chrześcijaństwa w znaczeniu zarówno duchowym, jak i fizycznym, bo — jak ktoś zauważył słusznie: »szatan, przeonaczywszy chrześcijaństwo«, powołał do życia — bolszewizm”¹⁹⁴. Opinię Zdziechowskiego na temat demokracji najlepiej oddają słowa samego filozofa: „Od rewolucji francuskiej kierowała biegiem zdarzeń idea demokratyczna, nieodwołalnie prowadząca przez triumfy zasady głosowania powszechnego do pa-

¹⁹¹ Ibidem, s. 106.

¹⁹² Podkreśla ten fakt L. Gawor: *Katastrofizm konsekwentny...*, s. 34.

¹⁹³ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 428.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 430.

nowania liczby nad inteligencją i co za tym idzie, do zdziczenia”¹⁹⁵. Według Zdziechowskiego demokracja niesie dominację ilości nad jakością myśli, to z demokracji wypłynęły — twierdzi filozof — te konsekwencje, które znalazły ujście w bolszewizmie. Demokracja jest — zdaniem autora *W obliczu końca* — przeciwna wszelkiej wyższości, na miejsce najlepszych stawia tych, którzy potrafią jej schlebiać, jest ona narzędziem namiętności tłumu. Podobnie brzmi wypowiedź Kochanowskiego: „Wszak zasada »ustalająca prawo ilości do deptania jakości« nie osiągnęła nigdy i nigdzie poza bolszewizmem równie wyniosłych szczytów”¹⁹⁶. Zarówno Kochanowski, jak i Zdziechowski nawoływali do podjęcia krucjaty przeciwko bolszewizmowi. Według opinii Zdziechowskiego przeciwstawić się bolszewizmowi może tylko odnowione chrześcijaństwo, nazwane heroicznym¹⁹⁷. Kochanowski też — jak wspomniałam — wiązał duże nadzieje z chrześcijaństwem „prawdziwym”. Obaj myśliciele mieli podobne zdanie o narodzie rosyjskim, jako nawykłym do niewoli, który instynktownie przejawia kult dla siły. Doszli też do podobnej konkluzji: bolszewizm wypowiedział wojnę nie tylko idei Boga, ale chce zabić w człowieku jego człowieczeństwo. Zdaniem Zdziechowskiego, rewolucja nie zmienia ludzi na korzyść, wprost przeciwnie — ujawnia instynkty agresji, umożliwia bezkarność przemocy, potwierdza istnienie realnego zła w świecie. Obaj myśliciele zastanawiali się nad brakiem zdecydowanego potępienia Rosji sowieckiej przez społeczeństwo Europy. Zdziechowski pisał w *W obliczu końca*, że są jeszcze między nami ludzie duchowo żywi, ludzie świadomi wielkich zadań Polski. Takimi jednostkami byli Zdziechowski i Kochanowski, którzy wbrew opinii światowej, która uznawała bolszewizm za „promienne oblicze wschodzącego dnia”, przestrzegali przed „czerwonym terrorem” zagrażającym cywilizacji chrześcijańskiej. Obaj nie aprobowali kierunku przemian cywilizacyjnych, które obserwowali, obaj nawiązywali do polskiej myśli me-

¹⁹⁵ M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Wilno 1922, s. 330.

¹⁹⁶ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 429.

¹⁹⁷ Zdziechowski podaje też inną drogę przeciwstawienia się bolszewizmowi. A jest nią zbrojna krucjata narodów sąsiadujących z Rosją. Na jeszcze jedną interpretację krucjaty przeciw Rosji w pismach Zdziechowskiego zwraca uwagę Jan Skoczyński — pisze mianowicie, że „owo nawoływanie do krucjaty jest *sui generis* protestem przeciw zanikowi wojowniczego ducha Zachodu, który kiedyś występował nie tylko w obronie reprezentatywnych dlań wartości, lecz także w celu ich upowszechnienia”. A w tamtych czasach wojowniczość zastąpiono uległością przed Rosją. Zob. J. Skoczyński: *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*. Wrocław 1983, s. 78.

sjanistycznej XIX wieku. Zdziechowski przewidział starcie nazizmu z komunizmem, które miało przynieść czasy duchowej sowietyzacji Polski. Kochanowski zapowiadał klęskę bolszewizmu, przypuszczał, że zgodnie z prawami rozwoju cywilizacja zniesie go z powierzchni ziemi. Prorocy rzadko znajdują zrozumienie sobie współczesnych; tak też było w przypadku tych dwóch myślicieli.

Analiza wybranych myśli Zdziechowskiego i Kochanowskiego wykazuje wiele wspólnych cech w poglądach tych pisarzy. Analogia nie jest chyba przypadkowa; Zdziechowski znał prace Kochanowskiego, o czym pisał w pracy *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Jeśli natomiast chodzi o Kochanowskiego, który rzadko wskazywał źródło inspiracji, to nie znalazłam w jego pracach odwołań do Zdziechowskiego, choć niektóre jego wypowiedzi — jak wykazałam — są tak zbieżne z poglądami Zdziechowskiego, że można przypuszczać, że musiały mu być znane.

Zjawisko bolszewizmu rozpatrywał też Florian Znaniecki. Bolszewizm był według Znanieckiego „ostatecznym wyrazem i sprawdzianem mocy i znaczenia tych dążeń antykulturalnych, których cywilizacja zachodnia jeszcze nie zdołała poskromić, a które [...] zostały ześrodkowane przez siły społeczne i obrócone w ruch masowy”¹⁹⁸. Podłożem psychicznym bolszewizmu — pisał — nie jest przyciąganie, lecz reakcja czynników społecznie negatywnych przeciwko zewnętrznej i wewnętrznej dyscyplinie ustroju społecznego. To masy są odpowiedzialne za antykulturalne, niższe „dążności ludzkie”. Znaniecki, podobnie jak Kochanowski, zwracał uwagę na rolę arystokracji duchowej w tworzeniu ideowych podstaw cywilizacji. Rozwój cywilizacji — uważał — następuje w wyniku coraz szerszego rozprzestrzeniania się w społeczeństwie kulturowych ideałów, które powstają dzięki arystokracji umysłowej. Natomiast masy przejawiają — zdaniem Znanieckiego — skłonność do ulegania bezpośrednim instynktom zwierzęcym „bestii ludzkiej” i te właśnie instynkty ujawniły się w rewolucji bolszewickiej. Znaniecki podkreślał, że lud rosyjski przywykł do polityki „silnej ręki” i do biernego posłuszeństwa.

W poglądach społecznych Kochanowski dał wyraz swemu niechętnemu stosunkowi do nowożytnych demokracji¹⁹⁹, choć samą jej ideę, powstałą pod wpływem uczuć humanitaryzmu, uważał

¹⁹⁸ F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*. Poznań 1921, s. 85.

¹⁹⁹ W polskiej myśli społecznej na początku XX wieku z krytyką demokracji wystąpił Leon Winiarski, S.I. Witkiewicz, M. Zdziechowski, F. Znaniecki. Natomiast nurt optujący za demokracją reprezentowali: S. Grabski, C. Znamierowski, E. Abramowski.

za moralnie wzniosłą. Posłużę się tu słowami autora, który pisał, że idea demokracji „Wytrysła [...] ze źródeł uczuciowych miłości bliźniego, skąpała się w wielkim poczuciu równej nicości wszystkich wobec Boga i — pełna wiary dziecięcej w dobro przyrodzone człowieka-ludzkości, jak ideał słoneczny a promienny, zawisała nad światem”²⁰⁰. Początku demokracji jako zasady organizującej życie społeczne cywilizacji europejskiej XIX wieku Kochanowski — wzorem wielu innych myślicieli polskich, jak: Zdziechowski, Witkiewicz, Znaniecki — upatrywał w rewolucji francuskiej, która wystąpiła z hasłami równości i wolności. Próbował odpowiedzieć na pytanie, na czym polegała tak duża popularność idei demokratycznych. Już sama etymologia wskazuje, że pojęcie „demokracja” znaczy „władztwo ludu”, z psychologicznego punktu widzenia odnosi się ono do równości ludzi, historycznie oznacza zatarcie różnic rozwoju. Te „w pigułce” wymienione zalety sprawiają, że musi ona być atrakcyjna dla mas. Demokratyzm, czerpiący swą zasadę idealną z ufności w przyrodzone dobro człowieka, uwolniwszy jednostkę z więzów stanowych, wyzwolił w człowieku „zwierzę ludzkie w jego bezgranicznym dążeniu do użycia”. Z tą opinią Kochanowskiego o demokracji zgadzał się Zdziechowski²⁰¹. Z kolei Leon Winiarski demokrację określał jako „trań, który pokrywa świat cały krostą miernoty i pospolitości”²⁰². Demokratyzm to niby — twierdził Kochanowski — płasawica ułudy raju istot słabych, szalejących na rumowisku upadającej fazy kulturalnej silnych, a idea równości, która pozornie jest tak idealna i postępową, to w gruncie rzeczy wcielenie pesymizmu nihilistycznego, typowego dla masy. Za wcześniej jeszcze — uważał — na „pełnoletność” ludzkości, to tylko złudzenie, że może ona sama kierować swym losem. Kochanowski był przekonany, że czasy demokracji są przemijające²⁰³, gdyż jako jednej z postaci rozwoju,

²⁰⁰ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 127—128.

²⁰¹ Zob. M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie...*, s. 42.

²⁰² Zob. A. Walicki: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki...*, s. 379.

²⁰³ To także Robert Michels twierdził, że demokratyczne rządy w historii są podobne do „kolejnych fal”; załamują się i ciągle powracają, gdyż po osiągnięciu pewnego stadium rozwoju demokracje się przeobrażają. Nabierają form i ducha arystokratycznego, przeciwko któremu wcześniej gwałtownie występowały. Prowadzi to do wyłonienia się oponentów, którzy powołując się znów na hasła demokratyczne, dążą do przejęcia władzy. I ta okrutna gra — pisze Michels — trwa bez końca. Zob. R. Michels: *Żelazne prawo oligarchii a demokracja...*, s. 81.

przypadła jej rola „tymczasowości”, podobna do tej, która cechuje powodzenie demagogów. Demokratyzm — twierdził Kochanowski — moralność zastąpił pseudomądrością etyki, miłość zamienił na „kult ciała”, uczucie będące podstawą aktywności twórczej zastąpił kwietyzmem, siłę poświęcenia — „pozorną” dobrocią, dobro i szczęście dostrzegł w pieniądzu, a nieszczęście — w jego braku. Istota anarchizmu czy demokracji jest prześląknięta wiarą w dobro natury ludzkiej, z pominięciem drogi cierpień wiodącej do udoskonalenia. Demokratyzm przyczynił się w znacznym stopniu do rozprzestrzeniania się imperializmu oraz głoszenia przez władców hasel demagogicznych. Dawniej monarchowie nakładali na lud takie ciężary, jakie on z konieczności czy dla ich fantazji ponosić był w stanie. Taki układ sprzyjał rozwojowi wysokiej kultury. W demokracji lud ponosi wyrzeczenia w imię „własnych potrzeb”. Ówczesny dorobek duchowy ludzkości wyglądał — w ocenie Kochanowskiego — bardzo skromnie, gdyż twórcy zajmowali się przeważnie poszukiwaniem rozwiązań technicznych, które miały służyć ludzkości i zapewnić jej szczęście. Filozof twierdził, że idea demokratyczna jest w życiu jak igła, którą szyc można wszelkie bez wyjątku szaty na każdą potrzebę²⁰⁴.

Właściwością imperializmu jest nieznane ustrojom arystokratycznym świadome i planowe dążenie narodów zwycięskich do wynaradawiania narodów pokonanych. Potworność tego dążenia — pisze Kochanowski — zbrodni niszczycielskiej przeciw najpotężniejszemu wyrazowi natury w człowieczeństwie, nie ma równych sobie w dziejach świata. Widać w tym postępowaniu wpływ mas, dla których to, co jest dziełem wybitnej jednostki twórczej, zasługuje na potępienie. Masę tworzą jednostki przeciętne, które obawiając się „zwycięstwa wyższości”, niszczą to wszystko, co może im zagrażać, a naród, jako „wyraz żywotny twórczych talentów natury”, nie zawsze daje się podporządkować hasłom gromady. Kiedy naród walczy z narodem — twierdzi Kochanowski — to nie jednostka, lecz masa staje przeciw masie, z całą, godną siebie przemocą najbrutalniejszej siły materialnej.

Stosunek Kochanowskiego do mas chyba najlepiej oddaje jego opinia na temat czynników, które przyczyniły się do wybuchu I wojny światowej. Twierdził bowiem, że wojna ta została wywołana nadmiernymi potrzebami materialnymi olbrzymich mas ludzkich, które zostały wpłątane w rozgrywki imperializmu. Wojna — uważał — wy-

²⁰⁴ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 240.

dobywa na powierzchnię sprzeczności nagromadzone w stosunkach społecznych i w duszy człowieka, których nie można rozwiązać na drodze pokojowej. Konflikty doprowadzają na pewien czas do równowagi w stosunkach społecznych, przyczyniają się do wytyczenia dalszej drogi rozwoju, po której kroczy społeczeństwo, dopóki nagromadzenie nowych sprzeczności nie popchnie go do nowej wojny.

W ocenie demokracji stanowisko Kochanowskiego było zbieżne z poglądami Wincentego Lutosławskiego. Lutosławski uważał demokrację za źródło zła moralnego, gdyż lud dba głównie o własne interesy, a dobro narodu stawia na dalszym miejscu. Opowiadał się za rządami „najlepszych obywateli”, pewnej „arystokracji narodowej”, charakteryzującej się przymiotami intelektualno-etycznymi.

Z punktu widzenia wartości poznawczej analiza demokracji (podobnie, jak i bolszewizmu), jaką przeprowadził Kochanowski, jest dość pobieżna, dużo w niej uproszczeń, naiwności, egzaltacji.

Rozdział III

Naród w myśli filozoficzno-społecznej Jana Karola Kochanowskiego

Problematyka narodu na przełomie XIX i XX wieku Prekursorzy psychologii narodów

Na przełomie XIX i XX wieku psychologia cieszyła się dużym uznaniem, chociaż — jak zauważa Barbara Szotek — pod wpływem Wilhelma Wundta zmieniała swój charakter, stając się w dużym stopniu nauką ścisłą¹. Oczekiwano od psychologii, że umożliwi syntezę podstaw wiedzy. Wiele nauk opowiadało się za przyjęciem psychologii za naukę podstawową. Szeroko rozpowszechniony był nurt psychologii indywidualnej, szukającej sprężyn życia społecznego w indywidualnych procesach psychicznych. Stanowisko to wymagało sformułowania określonych dyrektyw metodologicznych w badaniach społeczeństw. Prowadziło do wniosku, że życie społeczeństwa, jego kultura są funkcją praw psychologicznych. Problematykę psychologii narodów rozwinął W. Wundt, który w *Wykładach o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (1863) uznaje, że „współzycie ludzi wytwarza zjawiska, które chociaż są niewątpliwie psychicznej natury, jednakże nie mogą być wyjaśnione warunkami i prawami

¹ Zob. B. Szotek: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Katowice 2001, s. 154.

indywidualnego duchowego życia, gdyż przekraczają jego granice”². Tym sposobem obok psychologii indywidualnej, której najważniejszym źródłem jest eksperyment, zostaje postawiona psychologia narodów, wydzielona w odrębną dziedzinę badań. Wundt w pracy *Völkerpsychologie* odrzuca teorię duszy społeczeństwa (psychiki zbiorowej), ale przyjmuje że rozwój psychiki indywidualnej zależy funkcjonalnie od życia społecznego. Uważa tę zależność za tak ścisłą, że poza nią psychiki jednostek nie można zrozumieć. Pierwszymi rzecznikami tak zwanej psychologii ludów byli Moritz Lazarus i Heymann Steinthal, założyciele „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” („Czasopismo dla Psychologii Narodów i Językoznawstwa”). Zwolennicy psychologii ludów zakładali, że jednostka należy do gatunku ludzkiego i ma cechy wspólne wszystkim innym ludziom, ale należy także do określonego ludu i ma cechy tylko jemu swoiste. Jak zauważył Jerzy Szacki, mniej lub bardziej świadomie rozróżniano w ten sposób cechy psychiczne o pochodzeniu organicznym i te, które są wytworem określonych warunków kulturowych³. Rzecznicy psychologii ludów doszukiwali się psychiki zbiorowej („ducha całości”), przejawiającej się w wytworach kultury. Jednakże — jak zauważa Edmund König — istota i znaczenie psychologii narodów nie zostały od razu jasno określone. Dopiero w trakcie rozlicznych, dotyczących tego przedmiotu sporów nastąpiło wyjaśnienie pojęć, a zarazem uwidoczniły się pewne przeciwieństwa między wymienionymi założycielami pisma a zapatrywaniem Wundta. W myśl poglądów Lazarusa i Steinthala zadaniem psychologii narodów jest określenie wpływu w rozmaity sposób usposobionych duchów narodowych i psychologiczne wy tłumaczenie przedmiotowych wytworów duchowych, z których najważniejsza jest mowa. Psychologia ludów jest więc tylko zastosowaniem psychologii ogólnej, od której zapożycza pewne zasady. Według Wundta zadania psychologii narodów są bardziej ograniczone — w porównaniu do założeń, jakie poczynili Lazarus i Steinthal — ale zarazem przyznaje on jej większą niezawisłość⁴. Ma ona jasno określony przedmiot badań dotyczący języka, mitów, obyczajów i chociaż korzysta z wyników psychologii indywidualnej, to zjawiska psychiczne, jakimi się zajmuje, nie dadzą się wyprowa-

² E. König: *Wilhelm Wundt jako psycholog i jako filozof*. Tłum. S. Brzozowski, A. Krasnowolski. Warszawa 1904, s. 36.

³ Zob. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1. Warszawa 1983, s. 356.

⁴ Zob. E. König: *Wilhelm Wundt jako psycholog i jako filozof...*, s. 37.

dział z działania psychicznych praw elementarnych, lecz wykazują własną odrębną prawidłowość. Ustalając tę ostatnią za pomocą analizy i zestawień zjawisk, stanowi psychologia narodów ważny — według Wundta — przyczynek do znajomości ogólnej życia psychicznego. Tak jak wszelkie przejawy życia duchowego, tak również fakty moralne podlegają ocenie i wyjaśnieniu psychologicznemu, ale ponieważ w istocie swej sięgają one poza świadomość podmiotu, czego dowodzi istnienie sumienia, przeto nie psychologia indywidualna, lecz psychologia narodów — zdaniem Wundta — tworzy „przedsionek etyki”.

Psychologią narodów zajmował się Le Bon. Tego socjologa francuskiego interesowało, w jaki sposób historia i cywilizacja narodu wpływają z jego cech psychicznych. Twierdził, że każdy naród ma określone cechy psychiczne, ukształtowane w toku dziejów i przekazywane następnym pokoleniom przez tradycję. Harry Elmer Barnes zwięźle ujął poglądy Le Bona: „Każda rasa (naród) ma określone cechy psychiczne, ukształtowane w toku powolnego gromadzenia doświadczeń i przekazywane przez tradycję. Te cechy psychiczne, a nie instytucje i ustroj społeczny, są czynnikami wyznaczającymi cywilizację; cywilizacja jest tylko obiektywizacją cech psychicznych. Wśród cech psychicznych, które tworzą charakter, czyli duszę narodu, najsilniejsze są cechy uczuciowe, mistyczne i nieświadome; przesłaniają one zupełnie cechy świadome, racjonalne i intelektualne [...]. Bez zwartej i jednolitej grupy cech psychicznych, tworzących psychikę rasy, cywilizacja nie może się utrzymać ani rozwijać”⁵. Życie narodu, jego religia, kultura, są tylko — zdaniem autora *Psychologii rozwoju narodów* — „widzialną tkanką jego niewidzialnej duszy”. Aby dany naród zdołał przekazać innym swą cywilizację, musiałby także przekazać im własną duszę, a tego uczynić nie potrafi. Osiągnięcia techniczne cywilizacji łatwo przenikają między narodami, zalet ich charakteru przenieść nie sposób. Narody różnią się od siebie sposobem myślenia, odczuwania i działania. Każdy naród ma decydujące o jego rozwoju pewne „znamiona” moralne i intelektualne, które stanowią jego duszę. To cechy psychologiczne są wspólne i stałe u osobników danego narodu. Zbiór cech psychologicznych, wspólny wszystkim osobnikom danego narodu, Le Bon nazywa charakterem narodu. To stworzona powolną pracą dziedziczności wspólnota uczuć, idei, wierzeń i interesów daje

⁵ H.E. Barnes: *An Introduction to the History of Sociology*. Cyt. za: J. Szczepański: *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Warszawa 1967, s. 243.

ustrojowi duchowemu narodu jedność i stałość, a zarazem stanowi o jego potędze⁶. Z chwilą gdy ginie, świetność narodu przechodzi do historii. Kiedy Rzymianie zatracili przymioty swego charakteru — wytrwałość, zdolność poświęcania się dla ideału, poszanowanie praw — utracili władzę nad światem. Cechy psychologiczne charakteryzują się stałością, to dzięki tej stałości dusza narodu prawie się nie zmienia, zmieniać się może tylko sposób jej „demonstrowania”. Niemożliwe byłoby — według Le Bona — rozumienie historii, gdyby nie uwzględnić faktu, że różne narody nie mogą ani czuć, ani działać jednakowo, a tym samym zrozumieć się. Bez znajomości „duchowego ustroju” narodu historia wydałaby się tylko chaotycznym i przypadkowym zbiegiem okoliczności. Dopiero poznanie duszy narodu ukazuje, że jego życie jest konsekwencją jego psychologicznych właściwości. Naród mogą dotknąć różne klęski, z których tylko wtedy zdoła się podnieść, gdy zachowa swą duszę. Nie można — zdaniem Le Bona — sądzić o poziomie cywilizacyjnym narodu na podstawie stanu jego sztuki. Jest ona tylko jednym ze składników cywilizacji, i to bynajmniej nie najważniejszym. W żadnej epoce sztuka nie stała — według autora *Psychologii rozwoju narodów* — wyżej niż ówczesnie, a jednak nigdy nie była ona tak pozbawiona indywidualności narodowej, jak w czasach mu współczesnych. Upadły wierzenia religijne, pojęcia i potrzeby, które ze sztuki czyniły główny pierwiastek cywilizacji, sztuka stała się raczej rozrywką niż zamiłowaniem. Sztuka, podobnie jak inne składniki cywilizacji, jest „zewnątrznym wyrazem duszy tworzącego ją narodu, ale nie jest dla wszystkich narodów najlepszą formą ich myśli”⁷. Sztuka odbija ideały, uczucia i dążenia narodu. Zapożyczając obce wzory, każdy naród wyciska na nich indywidualne piętno. Zasadnicze pierwiastki danej cywilizacji są indywidualną własnością narodu, nie ulegając głębokim zmianom, nie mogą przechodzić od jednego narodu do drugiego. Według Le Bona w życiu ludów to wierzenia religijne są jednym z głównych czynników rozwoju, z nową ideą religijną powstaje nowa cywilizacja. Siłę religii stanowi to, że może ona dać narodowi „bezwzględną łączność” uczuć i myśli. Duch religijny zastępuje tym sposobem owo powolne gromadzenie się wpływów dziedzicznych, niezbędnych do ukształtowania duszy narodu⁸. Przejęty

⁶ Por. G. Le Bon: *Psychologia rozwoju narodów*. Tłum. J. Ochorowicz. Nowy Sącz 1999, s. 26.

⁷ Ibidem, s. 65.

⁸ Por. ibidem, s. 142.

wiarą lud trwa dzięki temu w swej duchowej organizacji. Duch religii odgrywa — zdaniem Le Bona — naczelną rolę w życiu ludów, gdyż jest jedynym czynnikiem zdolnym do szybkiego wpływu na ich charakter. Charakter narodu — pisał — i jego wiara — „oto są klucze jego przeznaczenia”⁹. Pierwszy jest w swych podstawowych pierwiastkach niezmienny i dzięki temu historia narodu zachowuje jedność. Wierzenia zmieniają się, ale to dlatego, że ulegają zmianie, w dziejach możliwe są przewroty.

Wpływ wybitnych jednostek na dzieje narodu jest — według Le Bona — tylko wówczas trwałe, gdy umieją one kierować swe usiłowania w duchu potrzeb chwili. W polityce prawdziwie wielkimi jednostkami są ci, którzy potrafią wyczuć potrzeby społeczeństwa i wskazują najodpowiedniejszą drogę ich realizacji. Le Bon podkreślał jednocześnie, że wybitne jednostki zawsze korzystają z dorobku przeszłości, to, co osiągają, jest „ukoronowaniem” dotychczasowego rozwoju cywilizacyjnego. Genialne jednostki przyspieszają rozwój cywilizacji, ale to przecież — twierdził Le Bon — fanatycy i wizjonerzy tworzą historię. Można przypuszczać, że Le Bon ze swą koncepcją życia narodowego, zdeteterminowanego przez niezmienną duszę narodu, „pojmovaną jako skojarzenie cech stałych i dziedzicznych psychologicznie”¹⁰, wpłynął na Kochanowskiego teorię narodu, którą postaram się tu przybliżyć.

Należy dodać, że problematyka psychologii narodów¹¹ miała swych zwolenników wśród przedstawicieli nauki, ale odzywały się też głosy, które były jej przeciwnie. Takiego zdania był choćby Adam Zieleńczyk, według którego nie może „pojęcie filozofii polskiej zawierać np. mistycznych tylko, nieuzasadnionych poglądów na istotę, zasadę lub przyszłość narodu, nie może również zawierać opisu cech narodowych, a więc psychologii narodów”¹².

⁹ Ibidem, s. 143.

¹⁰ Zob. J. Kurczewska: *Teoria narodu Bolesława Limanowskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. Skarga. T. 2. Warszawa 1975, s. 321.

¹¹ Na temat psychologii narodów pisał między innymi Mikołaj Jakowlewicz Danilewski (1822—1885). W swym głównym dziele *Rosja i Europa* (1869) badacz ten wysuwa wniosek, że wszystkie nacje mają określony komplet cech psychicznych. W opinii Danilewskiego, cechy psychologiczne wywierają istotny wpływ na historyczny bieg dziejów narodu; cechy te są stałe i charakteryzują cały naród. Zdaniem tego rosyjskiego teoretyka, źródłem różnic w charakterze narodów jest środowisko przyrodnicze, struktura biologiczno-antropologiczna narodu oraz uwarunkowania historyczno-kulturowe.

¹² A. Zieleńczyk: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912, s. 181.

Jana Karola Kochanowskiego neomesjanistyczna teoria narodu

Refleksji nad psychologią narodów Kochanowski poświęcił wiele miejsca w swej teorii. Zainteresowanie kwestią narodu widać już w jego studium z 1913 roku pt. *Nad Renem i nad Wisłą. Antyteza dziejowa*. Jej autor uważa naród za zbiorowisko ludzi świadomych swej przynależności psychicznej do danego zespołu, związanych wspólnymi dziejami, mających poczucie własnej odrębności. Naród jest, „jak to etymologia jego w języku naszym (oraz w określeniach obcych, pochodnych od: *natio*) wskazuje, *wynikiem narostu* grupy ludzkości na jej, dziejowo własnej glebie”¹³. Kochanowski uważa, że naród to skupienie ludzi odczuwających swą „łączność wewnętrzną”, mających poczucie bycia synem „jednej ziemi”. Wspólną cechą narodu jest język, kultura, obyczaje, tradycja. Chyba najlepiej rozumienie pojęcia narodu charakteryzują takie oto słowa autora *Postępu ludzkości*...: „[...] naród jest to człowiek zbiorowy, czujący, a w niektórych swych częściach i pojmujący swą genezę, swoje ja wewnętrzne, swoje wczoraj, dziś i jutro — wspólnie z pokrewnymi sobie. Jest to jakby odmiana indyjskiego *Tat Tuam Asi*, nie w znaczeniu, jak ono, ducha ludzkiego i wszechświata, lecz człowieka i jego kraju rodzinnego — odmiana mniej bezkresna, bardziej skupiona, lecz niemniej w skupieniu tym moralnie szczytna, a bardziej życiowa, [...] bardziej namacalna, dotykalna i do czynu płodnego zdolna”¹⁴. W innym miejscu dodaje: „[...] pojęcie narodowości oraz narodu — to synteza instynktowa, a za nią ideologiczna, powstająca w jednostce jako wyraz wspólności najwyższych jej pierwiastków życiowych z rodzonym otoczeniem”¹⁵. Natomiast w pracy *Wśród zagadnień naszej doby* pisze: naród jest celem samym w sobie i dla siebie absolutnym. Naród nie jest — według Kochanowskiego — zbiorowością ustanowioną, jego istnienie jest naturalne. Jego zdaniem, podstawą wszelkiego życia historycznego jest narodowość, a nie ludzkość, bo ludzkość to abstrakcja¹⁶. W procesie ewolucji historycznej naród postrzegał

¹³ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa—Lwów 1917, s. 151.

¹⁴ Ibidem, s. 151—152.

¹⁵ Ibidem, s. 140.

¹⁶ Krytykę pojęcia „ludzkość” podjął już Cyprian Kamil Norwid, który głosił, że jest ono tylko abstrakcją. Zakwestionowanie pojęcia ludzkości przez Kochanowskie-

historiozof jako efekt indywidualizacji, wyraz przewagi ducha nad materią. Naród cechujący się przewagą pierwiastka duchowego nad pierwiastkiem materialnym staje się naturalną dla jednostki płaszczyzną wewnętrznego jej rozwoju; jest bowiem wspólnotą z ducha i to w narodzie realizowane są najważniejsze cele człowieczeństwa. Według Kochanowskiego gwarantem pokoju i czynnikiem sprzyjającym rozwojowi jest istnienie niewielkich narodów, zrzeszających się tylko w celach obronnych. Każdy bowiem naród — twierdzi — przejawia cechy imperialistyczne, gdy tylko przekroczy granicę zaspokojenia własnych potrzeb etnicznych. Kochanowski był zwolennikiem równości narodów mimo głoszonej nierówności jednostek. Uważał, że owa równość wynika z siły dziejowej środowiska oraz wiedzie ku jak najpełniejszemu „wyrazowi natury” w ludzkości. Żywiołowy pierwiastek gromadzki masy ludzkiej, ujęty w normy życia narodu — pisał historiozof — z siły „ślepej” staje się siłą twórczą w rękach „człowieka pełnego”.

Nie my stwarzamy życie — uważał Kochanowski — „jesteśmy tylko jednym z jego zjawisk”. Ustrój ludzkości nie jest dziełem człowieka, lecz natury. Nikt nie może uznawać narodu za wcielenie jakiegoś pomysłu, a państwa — będącego jego politycznym wyrazem — za wynik zaplanowanej działalności mężów stanu¹⁷. Podkreślał, że jak wszystko na świecie stanowi wynik działania natury, tak nie tylko naród, będący „emanacją” natury bezpośrednią, ale również państwo

go świadczy o zbieżności z poglądami innego ówczesnego polskiego uczonego Erazma Majewskiego, według którego ludzie są jednym gatunkiem tylko pod względem zoologicznym, natomiast pod względem psychicznym należą do różnych gatunków psychicznych. Zdaniem Majewskiego, nie ma ogólnej cywilizacji na Ziemi, ale są osobne, niepodobne do siebie, różne cywilizacje. Ludzkość, gdyby była jedna, nie tępiłaby siebie samej, a jako jeden gatunek, powinna się przynajmniej tolerować. Majewski twierdził, że „ludzkość” nie jest realnością, istnieją tylko konkretne narody. Myśliciel ten pisał, że „gdyby ludzkość nie była fikcją, to byłaby potworną anomalią świata”. Zob. E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji*. Warszawa 1921, s. 41. Podmiotem dziejów nie uczynił ludzkości także Oswald Spengler, pisał bowiem: „[...] ludzkość nie ma żadnego celu, idei, planu, podobnie jak gatunek motyli czy orchidei. Ludzkość jest pojęciem zoologicznym lub pustym słowem”. Zob. A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 182. Natomiast tym, co istnieje naprawdę, są kultury, które mają własne życie oraz własne „formy wyrazu”. Por. O. Spengler: *Historia, kultura, polityka*. Tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński. Warszawa 1990, s. 8. Podobną opinię wyraża S.I. Witkiewicz: „Ludzkość — przeklęte pojęcie [...] Ludzkości nie ma: są tylko typy dwunożne, tak od siebie różne, jak słonie i żyrafy”. Zob. S.I. Witkiewicz: *Pożegnanie jesieni*. Warszawa 1927, s. 120.

¹⁷ Por. J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle terażniejszości*. Warszawa 1910, s. 74.

są efektem pośredniego jej oddziaływania. Ani narody, ani nawet państwa nie są wynikiem planów człowieka, lecz stanowią rezultat sił napędowych rozwoju. Proces ten zachodzi nie dzięki człowiekowi, lecz za pośrednictwem człowieka — jednostki, oraz w wyniku jego nieprzewidywalnego oddziaływania na zbiorowość ludzką¹⁸. Zarówno państwa, jak i narody są — według Kochanowskiego — odbiciem zjawisk, które powstały z przyczyn pozostających w istocie poza granicami świadomości człowieka. Ład i porządek w społeczeństwie są ściśle związane z „instynktem hierarchiczności”. „Hierarchiczność i jej poczucie są to bowiem produkty własne przemocy, tak samo jak państwo”¹⁹. Można podać przykłady takich wypowiedzi Kochanowskiego, które potwierdzają, że przypisywał państwu ogromną rolę w utrzymaniu dorobku kulturowego narodu. W artykule *Początki państwa polskiego* twierdził: „[...] obok języka i kultury — będących najistotniejszym wyrazem istnienia danego narodu — państwo jest obu tych skarbów gwarancją i zabezpieczeniem”²⁰.

Naród i społeczeństwo — uważał Kochanowski — to wyraz biologiczny, podczas gdy państwo to wyraz polityczny istnienia danej zbiorowości. Naród „bytuje nie w przygodnych, zewnętrznych swych przedstawicielach, lecz w sobie”²¹. Państwo²², będące ujęciem w jedną całość wewnętrznie różnych ludzi, powstało — według opinii Kochanowskiego — w wyniku podboju, a lęk przed siłą zapewnia mu trwanie. Natomiast społeczeństwo, będące ujęciem ludzi wewnętrznie do siebie zbliżonych, powstało z przyjęcia wspólnych danej gru-

¹⁸ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby*. Warszawa 1934, s. 437.

¹⁹ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości...*, s. 115—116.

²⁰ J.K. Kochanowski: *Początki państwa polskiego*. „Przegląd Narodowy” 1913, T. 11, s. 461.

²¹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*. Częstochowa 1925, s. 422.

²² Kochanowski podaje też inną tezę dotyczącą genezy państwa, gdyż twierdzi, że to rozum ludzki jest kreacją państwowości. Píše: „Rozum ludzki — poprzez stopniowe doświadczenia i wysiłki swoje — powołał państwowość do życia i zbudował ją w celu zabezpieczenia interesów wielorakich — na razie indywidualnych, z czasem coraz powszechniejszych, a złożonych z rozległych grup ludzkich”. Zespół interesów materialno-duchowych społeczeństwa, uwzględniający pewne potrzeby „przeciętności ludzkiej”, ujęty w ramy państwowości nie spełni nigdy — zdaniem Kochanowskiego — oczekiwań społeczeństwa. Zarówno w państwie, jak i w bycie ludzkim istnieją rozbieżności, które jak duch i materia, uczucie i rozum, ze względu na istotę swą skazane są na równoległość w jaźni ludzkiej, bez nadziei zlania się kiedykolwiek z sobą w jedną całość. Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 462.

pie ideałów. Naród jest zbiorowością, której korzenie sięgają czasów prehistorycznych, a więc nieobjętych świadomością.

Historia gromadzi, zdaniem Kochanowskiego, materiały dotyczące bytu państwowego, w dalszą przeszłość sięgać nie potrafi. Państwo — uważał — jest ściśle związane z kulturą, stojącą na poziomie najniższej choćby cywilizacji, a „jako stan społeczno-polityczny, mający wyraz swój wewnętrzny w podziale pracy i zespolonej z tym podziałem hierarchii mieszkańców [...], zewnętrzny zaś — w jego obronie, posiadało w różnych czasach i środowiskach postać nader rozmaitą”²³. Przyjmując założenie, że państwo jest wynikiem podboju, Kochanowski zastanawiał się nad kwestią relacji między zwycięzcami a pokonanymi. Ponieważ źródłem cywilizacji było — według historiozofa — życie osiadłe autochtonów, to jakże istotne znaczenie ma — ze względu na dany proces historyczny — wzajemny wpływ pierwiastków rodzimych i tych, które wnieśli najeźdźcy. W Polsce główna rola przypadła sferze uczuciowo-rodzinnej, czyli doszło do przewagi — jak to nazwał historiozof — „osiadłych pierwiastków tuziemczych” nad pierwiastkami obcymi.

Kochanowskiego interesowała kwestia różnic psychicznych między narodami. Twierdził, że o typie zarówno narodu, jak i człowieka decyduje jego psychika²⁴, będąca wyrazem pełni jego cech najistotniejszych i najgłębszych. Podobnie jak Le Bon czy William McDougall²⁵, Kochanowski posługiwał się pojęciem psychiki zbioro-

²³ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 372.

²⁴ Psychika ludzka — pisze Kochanowski — mimo pewnej plastyczności w poddawaniu się bodźcom zewnętrznym i wewnętrznym pozostaje „wykładnią i drogowskazem jak najprostszych, bezpośrednich, elementarnych i przeto jak najnaturalniej najpotężniejszych nakazów bytu”. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek. Spostrzeżenia i drogowskazy*. Warszawa 1937, s. 279.

²⁵ William McDougall twierdził, że konieczną podstawą wyjaśniania historii narodu jest zrozumienie jego psychiki i duszy. Czy Kochanowski znał, pochodzącą z pracy z 1920 roku *The Group Mind*, wypowiedź McDougalla na temat psychiki narodu? Zapewne nie, ale zestawienie założenia Kochanowskiego, że psychika narodu stanowi „rdzeń historii”, gdyż jest ona prądem czynnym dziejowych narodu, uderza zbieżnością myśli z poglądami McDougalla. McDougall zwracał uwagę na rolę, jaką odgrywają rasowe właściwości psychiczne w rozwoju narodowej psychiki. Uważał, że rasa wywiera znaczny wpływ na kształt typu narodowej psychiki. Naród — jego zdaniem — to skupienie ludzi „posiadających narodową psychikę i charakter, i dlatego zdolnym do narodowej rozwagi i narodowej woli”. Narodowość jest z istoty swej pojęciem psychologicznym. Zob. W. McDougall: *Psychologia grupy. Zarys zasad psychologii zbiorowej oraz próba zastosowania ich do wyjaśniania życia i charakteru narodowego*. Tłum J. Chałasiński. Lwów—Warszawa 1930, s. 192. W psychice człowieka tkwią — według McDougalla — pewne wrodzone tendencje, które

wej. Jego zdaniem, to psychika danego narodu sprawia, że „reaguje on na czynniki zewnętrzne i kształtuje wewnętrzne w sposób sobie tylko właściwy”²⁶. Klasycznymi przedstawicielami psychiki danego narodu są typy urobione dziedzicznie w atmosferze najpełniejszego jego życia. Psychika narodu²⁷ jest wiernym odbiciem i wyrazem właściwej jego jaźni, emanacją całego splotu różnych oddziaływań w najdalszej przeszłości na dany naród. Psychika narodu to wytwór nie wieków, lecz okresów niezmierzonych. Dlatego — twierdzi Kochanowski — psychika dzisiejsza danego narodu jest zarazem psychiką jego „wczorajszą” i zapowiedzią jej w przyszłości. Psychika narodu stanowi „całość ontologiczną”, całość niezależną i nie dającą się zredukować do charakterów poszczególnych jednostek²⁸. Wnikanie w głąb historii narodów pokazuje, że mimo licznych cech wspólnych zaznaczają się między nimi znaczne różnice, dotyczące właśnie ich cech psychicznych, które przyczyniają się do wykształcenia odrębności narodowych. Pomimo zewnętrznego podobieństwa między narodami, powstałymi pod wpływem oddziaływania cywilizacji, typ rdzenny narodu, przejawiający się w klasycznych jego przedstawicielach, pod względem moralnym „najszczytniejszych”, pozostaje przy swej swoistości. Typ ów to — w ujęciu Kochanowskiego — istota tkwiącej w danym narodzie, „najszczytniejszej jego mocy psychicznej”. Psychika człowieka rozwija się — zdaniem filozofa — na szczeblu najniższym w ramach jego stosunku do natury, czyli do sfery geograficzno-fizycznej danego środowiska. Podstawą wyższego szczebla tego rozwoju jest relacja człowieka do społecznego otoczenia, która wyznacza sferę czynników antropologicznych, jak też socjologicznych danego środowiska. „Głębię wewnętrzną” psychiki człowieka stanowi dusza, będąca „formułą rozmaitego u różnych ludzi stosunku do Nieskończoności: do Boga”²⁹.

są zasadniczym źródłem myśli i działania zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego, i stanowią podstawę stopniowego rozwoju, pod kierunkiem władz umysłowych, charakteru jednostek i narodów. Zob. J. Chałasiński: *William McDougall i psychologia społeczna. Historyczny rzut oka*. W: W. McDougall: *Psychologia grupy...*, s. 7.

²⁶ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 129.

²⁷ W pracy *Wśród zagadnień naszej doby* Kochanowski twierdzi, że w psychice narodu załamują się i odzwierciedlają różne zagadnienia powszechne, a najważniejsze w chwili bieżącej.

²⁸ Zob. A. Wierzbicki: *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX w.* Warszawa 1993, s. 238.

²⁹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 16.

Kochanowskiego interesowała kwestia „mechanizmu” wzajemnych oddziaływań kulturowych na psychikę innych narodów, a co za tym idzie — i na powstawanie różnych kultur historycznych. Uważał, że dzięki stosunkom społecznym najszybciej dochodzi do połączenia się danych zbiorowisk pod względem właściwości psychicznych wszechludzkich, dopiero później następuje proces zbliżania się w dziedzinie nabywanych indywidualnie właściwości psychokulturowych. Na koniec następuje — ale tylko w pewnym zakresie — „zlew” właściwości psychicznych odrębnych dla danych zbiorowości. Mówiąc inaczej, najpierw wzajemne zrozumienie się zbiorowości ludzkich obejmuje domenę materialną, a dopiero potem — i to nie zawsze jest możliwe — zagadnienia duchowe. Narody mogą zapożyczać od siebie wzajemnie instytucje, idee, bo wszystko to są oddziaływania powierzchowne. To natomiast, co stanowi o ich odrębności (uczucia, wierzenia, charakter), pozostaje niezmiennie i w tym należy szukać istotnych czynników kształtujących historię narodów. To również między innymi Fernand Braudel uważał, że wdrażanie zapożyczeń dóbr duchowych przebiega wolniej niż wymiana osiągnięć technicznych³⁰. Stanowisko Kochanowskiego jest zbieżne z poglądami Le Bona, który przyjął tezę o niemożliwości przekazania narodowi zasad innej cywilizacji.

Każdy naród ma swoisty typ psychiczny, będący źródłem właściwej mu kultury (stąd taka różnorodność kulturowa), ta zaś — odpowiedniej postaci państwa. Dlatego nie należy — zdaniem polskiego historyzofa — danej organizacji państwowej narzucać innym narodom, gdyż jest to wbrew ich naturze. Podobnego zdania był Le Bon, twierdząc, że ludy posiadają taki rząd, jaki wpływa z ich charakteru. To samo twierdził Julian Czermiński, pisząc: „Ludy stosownie do swego charakteru rządzone być mają”³¹. Nonsensem — według Kochanowskiego — jest zarówno odłączanie kultury od rodzimego środowiska, w którym wyrosła, jak i próby przeniesienia jej do innych miejsc³². Myśliciel dobrze zdaje sobie

³⁰ Por. F. Braudel: *Historia i trwanie*. Tłum. B. Geremek. Warszawa 1971, s. 292.

³¹ J. Czermiński: *O charakterze narodowym rozprawa*. „Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim Połączonego” 1917, T. 1, s. 101. Cyt. za: S. Bednarek: *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*. Wrocław 1980, s. 57.

³² To stanowisko Kochanowskiego przywodzi na myśl założenie S. Szczepanowskiego, według którego źródła twórczości tkwią w narodzie, wobec czego kultura może się rozwijać tylko na narodowych podstawach. Szczepanowski przestrzegał przed oddziaływaniem dorobku cywilizacyjnego innych narodów na kulturę polską.

sprawę z faktu, że próby takie są ciągle podejmowane, za przykład podaje choćby „utarte” pojęcie cywilizacji powszechnej, jako uniwersalnej, która powinna objąć całą ziemię. Ale nie oznacza to, że autor *Postępu ludzkości...* był zwolennikiem całkowitej izolacji kulturowej. Kochanowski przestrzegał przed etnocentryzmem, a szczególnie europocentryzmem („europeizmem”), powszechnie przyjętym w ocenianiu innych kultur. Taka ocena kultur narodowych jest niewłaściwa, przecież każdy naród wnosi coś istotnie nowego do skarbnicy dorobku ludzkości³³. Kochanowski zwrócił uwagę na fakt zachowania odrębności kulturowej Żydów. Ten naród pomimo swych odwiecznych wędrówek po świecie, podczas których stykał się z różnymi kulturami, nie stracił poczucia własnej swoistości. Było to możliwe — uważał — tylko dzięki „instynktowi samozachowawczemu”, który wpływał na ich izolację od innych kultur narodowych, dzięki czemu mimo licznych przeszkód pozostali „sobą”³⁴.

Źródło rozdziwisków między narodami stanowi czynnik „swoistości” rozwoju każdego z nich. „Duchowość ludzka” wykazuje cały ogrom różnych cech charakterystycznych dla poszczególnych jednostek. Nawet „minimum ducha” jest — według Kochanowskiego — ścieżką do źródła sił najwyższych istnienia i przetrwania, człowiek znajduje na niej szczęście cnoty i wyzwolenia. Dopiero gdy ludzkość zbliży się do Królestwa Bożego, znikną różnice „duchowe” między narodami. Do tego czasu swoistości psychiki narodu strzegą nawarstwienia „tysiącletnie odrębności jego rozwoju”. O pełni „czystego typu” danego narodu decyduje jego dusza

³³ Według opinii Kochanowskiego taki sam błąd popełniono, oceniając średniowiecze jako okres ciemnoty i barbarzyństwa, podczas gdy był on w istocie dobą wielobarwności życia, „tworzącą potężne antytezy”.

³⁴ Na marginesie warto odnotować, że zdaniem Stanisława Jedynaka, godne uwagi teoretyczne interpretacje fenomenu narodu sięgają — wbrew przypuszczeniom niektórych teoretyków — aż do czasów starożytnych, do Żydów i Greków. Te ludy wykształciły wyraźne poczucie swej odrębności. Choć oba narody nie znały czegoś takiego jak państwo narodowe, to miały poczucie misji, własnego powołania. Na wykształcenie się odrębności narodowej Żydów duży wpływ miały ich koncepcje społeczne, podkreślające specyfikę własnego ludu, oraz tradycja, kultura. Natomiast w Grecji wykształciło się silne poczucie oddania wspólnocie. Zob. S. Jedynak: *Naród, społeczeństwo, państwo. Studia z filozofii społecznej XIX i XX wieku*. Warszawa 2002, s. 57. Natomiast według licznych badaczy geneza narodów Europy przypada dopiero na okres średniowiecza. Zob. A. Kłoskowska: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996, s. 52. Formułuje się i takie opinie, że początki dziejów narodów nowożytnych przypadają dopiero na schyłek XVIII i początek XIX wieku.

rozumiana jako postać psychiczna „żywołu-narodu”³⁵. Instynkt narodowy jednostki jest tą częstką żywiołu, który jako wyraz psychiczny całości danej zbiorowości, tworzy duszę narodu. Z psychiką narodu zapoznać się można „poprzez zrozumienie właściwego sensu faktów, tj. związku ich istoty z sensem, istotą i stylem danej całości, jako planu (psychicznego) dziejów narodu”³⁶. Dlatego — wywodzi Kochanowski — ten, kto uważa, że błędem były powstania, jest w błędzie, gdyż stanowiły one wyraz walki o zachowanie duszy: „postaci psychicznej naszego żywiołu-narodu”. Powstania były bowiem dowodem, że dusza Polski istnieje.

Kochanowski znał pracę Le Bona *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*³⁷. Polski myśliciel przyznał, że to nie on jako pierwszy zainteresował się problematyką psychologii narodów, gdyż już wcześniej to zagadnienie poruszano. Nasz historyk uważał jednak, że z jednej strony myśliciele francuscy — ze względu na położenie geograficzne swego kraju na zachodnim krańcu Europy — mieli za mało wiadomości o odrębnościach etnograficznych i narodowych naszego kontynentu; z drugiej strony nie każdy naród jest powołany do snucia takich refleksji. To Polacy, ze względu na swój indywidualizm i usytuowanie kraju pomiędzy biegunami historycznymi Europy (Zachodu i Wschodu), są narodem, który natura predestynowała do podjęcia zagadnień psychologii narodów. Poznanie psychiki narodów, istotnego źródła ich form politycznych i czynów dziejowych, należy — według historiozofa — do zasadniczych zagadnień socjologii.

³⁵ Pojęcie duszy narodu przewijało się często w koncepcjach narodu powstałych na początku XX wieku. Na przykład według Erazma Majewskiego dusza narodu to wcale nie przenośnia poetycka, lecz „realna i rozległa sprawa psychofizyczna”, której granice wyznacza język narodu. Każdy osobnik ludzki ma w sobie jej część, taką jaką wzbudził w sobie pod wpływem narodu. Zob. E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*. T. 2... Warto dodać, że Kochanowski znał poglądy Majewskiego; z dużym uznaniem wypowiadał się o książce Majewskiego *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. Pisał bowiem, że książka ta zawiera „wiele pomysłów oryginalnych i wiele pouczających — zwłaszcza dla »społeczników« — poruszając wiele najważniejszych zagadnień ze sfery tak pociągającej nie tylko dla nas, ale dla całego świata naukowego, zasługuje na to, aby ją powitać ze szczerym uznaniem, nie tylko dla jej wyników problematycznych, ile [sic!] jako świadectwo żywotności myśli historiozoficznej polskiej, jako jeden z jej objawów radosnych, a tak pożądanых — jej odrodzenia się”. Por. J.K. Kochanowski: *Dziejopisarstwo polskie w latach 1903—1907*. „Przegląd Narodowy” 1909, T. 3, s. 11.

³⁶ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 139.

³⁷ Kochanowski wspomina o dziele Le Bona w pracy *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*.

Kochanowski wyróżnia zbiorowości cechujące się przewagą pierwiastków duchowych (jednostki) oraz takie, w których przeważa pierwiastek materialny (masa). W systemie ontologicznym Kochanowskiego naród reprezentuje pierwiastek duchowy. „Bo naród to masa, która wzięła w siebie ducha, która stała się syntezą siebie samej i składających ją jednostek ludzkich, [...] scałkowana w uczuciu i rozumie: w porywie i postanowieniu wspólnej woli życia”³⁸. Kochanowski, przyjmując zasadę postępu świata od materii ku duchowi, uważa, że im bardziej wzmaga się w danej fazie rozwoju pierwiastek masy, tym wyższe wzloty w fazie następnej będą udziałem jednostek. Natomiast im wyżej wzbija się jednostka w danym okresie historycznym, tym mniejsze możliwości osiągnięcia nad nią przewagi „nizinnej” mają masy.

Zdaniem Kochanowskiego, kulturą lub cywilizacją nazywa się te objawy „kwitnienia pewnych stanów i szczybli bytu narodów”, które powstały pod wpływem czynników zewnętrznych, a przecież dociekać istoty kultury duchowej narodów powinno się na drodze poszukiwania tego, co jest w nich najbardziej „swojskie, swoiste i własne”. Swoistość każdego narodu sprawia, że reaguje on na czynniki zewnętrzne i kształtuje wewnętrzne w sposób sobie tylko właściwy. „Jedyność” źródła psychicznego — pisał Kochanowski — jako retorty czynu — to prawda niebudząca wątpliwości. Psychika ludów jest niezmienna, to ona, a nie oddziaływanie wpływów obcych jest źródłem czynów danych grup, ona też stanowi o ich typie psychicznym. To psychika narodu stanowi źródło istotne czynów, szczególnie zbiorowych, kształtujących fakty historyczne. Różnice rozwoju oraz typu psychicznego związane są z przebytymi już przez jedne narody okresami „wzrostu” dziejowego, a oczekującymi na nie inne narody. Poznawanie psychologii narodów sprowadza się — według Kochanowskiego — przede wszystkim do poznawania istoty ich rozwoju w czasie. Każdy naród w poglądach na świat przyjmuje „właściwy sobie kąt widzenia”, dlatego tak trudno czasami zrozumieć jego dorobek duchowy. Narody i ich dusze są tak bardzo różne, że pojmować nawzajem siebie mogą tylko powierzchownie.

Przychodzi w tym miejscu na myśl stanowisko Zygmunta Balickiego, który wyróżniając typ narodowy, pisał, że jest on „krwią i duszą” wielu pokoleń, toteż mogą go opisywać wyłącznie członkowie grupy etnicznej, do której należy i której istotę „wyraża”. Podobień-

³⁸ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 148.

stwo doświadczanych w ciągu wieków „wrażeń”³⁹ tworzy, kształtującą się ustawicznie, jaźń społeczną, znajdującą swój wyraz w formacji narodu⁴⁰. Każdy naród ma wypracowany przez wieki indywidualny i jednorodny charakter narodowy. Balickiego idea jedności moralno-psychicznej narodu koresponduje z ujęciem Kochanowskiego, który pojmował naród w kategoriach duchowo-etycznych. Według Balickiego każdy naród ma moralny obowiązek dbania o zachowanie swej indywidualności narodowej. O trwaniu narodu stanowi podkreślana przez Balickiego „jedność duchowa”, a nie byt państwowy. Tak samo jak Kochanowski, zakładał Balicki, że naród może istnieć i rozwijać się, nawet pozbawiony własnego państwa.

Zwolennik psychiki narodu („psychiki ludów”) Ludwik Krzywicki pisał w pracy *Rasy psychiczne* (1902), że „duchowa fizjonomia grupy” ulega przekształceniom pod wpływem „materialnych warunków bytu”, które determinują wyrobienie w jednostkach potrzebnych instynktów, „popędów i powściągów”. Dana grupa nabywa właściwości duchowych pozostających w harmonii z całokształtem stosunków społecznych. „Rasa psychiczna — wyjaśniał Krzywicki — przedstawia kategorię natury historycznej, bardzo elastyczną i zmienną [...]. Dzieje jej są w pewnej mierze odzwierciedleniem dziejów więzi społecznej, chociaż pierwsze nitki jej pasma były zadzierzgnięte w bardzo dalekiej przeszłości, a raczej odziedziczone po bardzo odległych przodkach”⁴¹. Zdaniem Krzywickiego, „duchowość” każdego ludu jest odrębna i cechuje się rysami sobie tylko właściwymi. Krzywicki — podobnie jak Kochanowski — przekonany był o trwałości pewnych cech duchowych narodu. Krzywicki znał poglądy G. Le Bona, Lazarusa i Steinthala, A. Fouillégo⁴². Polski socjolog wytykał wymie-

³⁹ Według Z. Balickiego wrażenia społeczne powstają pod wpływem stykania się zbiorowego podmiotu ze światem zewnętrznym i z otaczającym środowiskiem ludzkim, należą więc pod względem funkcjonalnym do zakresu doznań obwodowych, przechodzą jednak, w miarę kształtowania się stałej indywidualności społecznej, w jednoczesne doznania natury ośrodkowej, których podmiotem są nie zmienne grupy doznające, lecz urabiająca się ustawicznie, trwała jaźń społeczna. Zob. J.S. Bystroń: *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*. „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” 1917, T. 1, cz. 2, s. 239.

⁴⁰ Por. Z. Balicki: *Psychologia społeczna czynności poznawania*. Warszawa 1912, s. 130.

⁴¹ L. Krzywicki: *Rasy psychiczne*. W: Idem: *Dzieła*. T. 7. Warszawa 1969, s. 458.

⁴² Psycholog i filozof francuski Alfred Fouillée głosił trwałość pewnych przymiotów charakteru narodowego. Zwracał przy tym uwagę nie tylko na pierwiastki wrodzone, ale uważał, że „duch narodu” kształtuje się pod wpływem tradycji, jak też

nionym autorom odejście od psychologii ludów w kierunku założeń psychologii życia zbiorowego. Zwracał uwagę, że psychologia ludów powinna się zajmować nie badaniem cech nabywanych w życiu społecznym, lecz winna skupić uwagę na „wrodzonych pierwiastkach ducha”, które każde pokolenie przynosi z sobą na świat, takich jak temperament, uzdolnienia, skłonności⁴³.

Zdaniem Kochanowskiego, jednostka, która dzięki swemu indywidualizmowi twórczemu ma być wyrazicielem danego narodu, powinna źródeł natchnienia poszukać w swoistości swej ojczyzny, a nie powoływać się na obce dzieła. Każdy naród winien w głębi swej odnaleźć własną duszę — wyrosłą z pnia ojczyzstego — w niej zaś „geniusz” swój, jako osnowę dziejową samego siebie. A narody, podobnie jak style w sztuce, istnieć mogą tylko wtedy, kiedy pozostają sobą. Naród, gdy straci tożsamość, sprzeniewierzy się własnej naturze (a wówczas staje się bierną masą, pozbawioną racji bytu, jak to trafnie ujął Kochanowski), staje się „pastwą byle czyja”. Przekonanie to jest uderzająco zbieżne z opinią Le Bona, który również wyrażał pogląd, że cywilizacje giną wskutek „rozpływania się gatunków psychologicznych”. Także Zygmunt Wasilewski twierdził, że prawdziwie zagrożona jest cywilizacja nie wtedy, gdy społeczeństwo ulega obcej przemocy czy przewadze materialnej, lecz gdy samo niszczy psychiczne prawo do swoistości własnej cywilizacji. „Najmniejszego ogniska nie zagasi obcy, gdy ono jest ugruntowane w duszach, jako prawo”⁴⁴. Gdy naród cudzy dorobek przenosi nad własne osiągnięcia i gdy przestaje go interesować własne ognisko, wówczas zagrożona staje się cywilizacja. W podobnym tonie pisał Jerzy Kurnatowski, który uważał, że nasz naród nie powinien izolować się od innych cywilizacji, ale zarazem dodawał: „[...] nie ztracamy poczucia naszej odrębnej duszy narodowej, bo w jej głębi tkwi to, co dla nas samych i dla wszystkich innych jest najcenniejsze”⁴⁵.

Zdaniem Kochanowskiego, do pełni człowieczeństwa dochodzi się dzięki narodowości. Nawet najwybitniejsze narody (Indie, Egipt, Grecja, Rzym, Francja) nie były nigdy źródłami, lecz „kraterami sił psychicznych Ludzkości, płynących z Ducha” — pisał⁴⁶. Osiągnięcia

wzajemnej wymiany idei. Zob. A. Fouillée: *Psychologie du peuple français*. Paris 1898, s. 10 i nast.

⁴³ Zob. L. Krzywicki: *Rasy psychiczne...*, s. 471.

⁴⁴ Z. Wasilewski: *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej. Wstęp do rozważań nad programowymi zagadnieniami doby obecnej*. Warszawa 1921, s. 44.

⁴⁵ J. Kurnatowski: *Dobro i zło. Studia etyczne*. Lwów 1907, s. 182.

⁴⁶ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 123.

ich powiększają dorobek ludzkości, ale nie można — uważa filozof — twierdzić, że tylko dzięki nim rozwija się kultura. Każdy naród musi wносить swój wkład w dorobek ludzkości, jeżeli chce zachować „rację bytu” jako naród. Z tożsamości narodu wynika jego kultura. Zadaniem duchowym każdego narodu jest stworzyć własną kulturę, uniezależnić swą twórczość dzięki potędze własnego natchnienia, a nie tylko być odtwórcą obcych wzorów. Jest to istotne dla rozwoju nie tylko poszczególnych narodów, ale i ludzkości, bo jedynie ta droga doprowadzi ją do cywilizacji powszechnej. Naród tym wyższe osiągnie poziomy na drodze wiodącej wzwyż, im bardziej będzie ona do natury jego przystosowana. „Szczytem góry jest Bóg; poziomem osiągalnym tzw. człowiek doskonały: człowiek wieczny”⁴⁷. Postać potencjalna „człowieka wiecznego” — zawiązek Boga w ludzkości — znajduje się w każdym człowieku, toteż każdy — zdaniem Kochanowskiego — może go z siebie wydobyć. Dlatego naród powinien go szukać w sobie. O zdolności tej trafnie — jak zauważa Kochanowski — powiada W. Lutosławski, że różna jest u narodów: „[...] nie — żeby miała inne kryteria prawdy — tylko dlatego, że inne kryteria prawdy zajmują umysł Anglika niż Francuza”⁴⁸. Pogląd Kochanowskiego o odrębności twórczości narodowej koresponduje z założeniami Lutosławskiego wyłożonymi w pracy *Ludzkość odrodzona* (1910). Jej autor pisał: „[...] każdy naród ma przeważające zamięślenie do innego szeregu prawd i wyraża prawdy te po swojemu”. W dalszym ciągu wywodu dodawał: „Jesteśmy narodem odrębnym i ta odrębność nasza duchowa i umysłowa stanowi najcenniejszą dla nas rację bytu [...]”⁴⁹. Odrębność narodowa istnieje niezależnie od naszej woli — twierdził Lutosławski — i nic nie zdoła usunąć różnic duchowych, jakie zaznaczają się między narodami. „Różnice narodowe są zasadniczymi różnicami jaźni we wszechświecie i świadomość narodowa łączy nas nie tylko z widzialnymi członkami naszej narodowości, ale też z duchami naszego typu w całym wszechświecie”⁵⁰. Naród zatem okazuje się jestestwem metafizycznym, „gatunkiem duchów” o jakościowo odrębnym cechach. Postęp ludzkości nie prowadzi — zdaniem autora *Ludzkości odrodzonej* — do zniesienia różnic między narodami, lecz do coraz większej różnorodności typów jednostek i narodów. Lutosławski sądził, że asymilacja pierwiastków obcych nara-

⁴⁷ Ibidem, s. 144.

⁴⁸ Zob. W. Lutosławski: *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*. Warszawa 1910, s. XVIII—XIX.

⁴⁹ Ibidem, s. XXIV.

⁵⁰ W. Lutosławski: *Rozwój potęgi woli*. Wilno 1923, s. 24.

za naród na utratę cech zasadniczych, stanowiących rację jego bytu. Naród — zdaniem filozofa — to wyższa forma niż państwo, charakteryzująca się wyższym stopniem niezależności od materialnych warunków, a silniej wpływająca na bieg wypadków. Życie narodu jest bardziej duchowe niż materialne. Zrodzenie się uczucia narodowego w dziejach ludzkości to jedno z najdonioślejszych wydarzeń. Naród — według Lutosławskiego — to „duchowy związek ludzi duchowo do siebie podobnych”⁵¹, jest on konkretną rzeczywistością, objawiającą się w narodowych instytucjach, pamiątkach, pomnikach, dziełach sztuki i literatury. Choć każdy naród ma swój język, swą przeszłość historyczną, to żadna z tych cech nie stanowi narodu. Dopiero — twierdził Lutosławski — istniejący typ narodowy, gatunek jaźni stwarza dany język, własną historię i wciela się w pewną rasę⁵². I dopiero naród staje się związkiem integralnym, ogarniającym całokształt życia oraz bytu jaźni. Polska i Włochy to te narody, w których najwyraźniej objawił się duch narodowy. W miarę rozwoju duchowego ludzkości wzrasta świadomość narodowa. W procesie rozwoju ludzkości tworzenie państw jest wcześniejsze niż powstanie narodów, ale to naród przeobraża państwo według własnych potrzeb. Poszczególne narody wnoszą swój dorobek do dziedzictwa kulturowego i w ten sposób spełniają swe powołanie wobec ludzkości. Lutosławski uważał, że naród polski znajduje się na szczycie drabiny ewolucji ziemskiej. „Jest on zespołem duchów najdoskonalszych, posiadających najdłuższą historię ewolucyjną, najpełniej wykształconą wolę i najlepiej uświadomiony ideał ludzkiego przeznaczenia gatunkowego”⁵³. Lutosławski był, tak samo jak Kochanowski, bezwzględny apologetą przeszłości narodowej. Obaj myśliciele mieli zbieżne poglądy na charakter narodowy Polaków. Wszelką krytykę narodu uważał Lutosławski za przejaw wpływów propagandy zaborców albo za przejaw samokrytycyzmu, świadczącego o wielkości ideału. Sądził, że upadek polityczny był skutkiem „zmowy despotów”, którzy obawiali się polskiej doskonałości. Mesjanizm narodowy łączył Lutosławski z mesjanizmem słowiańskim. To Słowian, jako dziedziców ducha aryjskiego, charakteryzuje wśród narodów Europy wielka religijność, poczucie wolności, a także wyróżnia ich to, że potrafili zachować swą odrębność i nie ulegli obcym wpływom.

⁵¹ W. Lutosławski: *Ludzkość odrodzona...*, s. 48.

⁵² Por. ibidem, s. 212.

⁵³ H. Floryńska: *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 286.

Z przedstawionymi poglądami korespondują w pewnym stopniu założenia filozofii Feliksa Konecznego⁵⁴. Dla tego myśliciela naród stanowi zrzeszenie najwyższego rzędu, jest bowiem zorganizowaniem społeczeństwa dla celów duchowych⁵⁵. Naród może powstać tylko ewolucyjnie, jest zrzeszeniem „bezwarunkowo dobrowolnym”, gdyż celów duchowych nie można narzucać siłą. Narodowość — twierdził Koneczny — stanowi „siłę aposterioryczną”, nabytą, powstałą dopiero na pewnym szczeblu kultury. Koneczny, tak samo jak Kochanowski, zgadzał się z rozpowszechnionym w myśli polskiej poglądem, że naród może istnieć bez państwa, które jest zrzeszeniem służącym celom materialnym i obronnym. Narodowość nie została dana z góry — pisał Koneczny — dopiero rozwój historyczny wytwarza narody, i to tylko w cywilizacji łacińskiej. Dlatego narodowość własna jest tak drogą, że stanowi wytwór pracy, świadectwo udoskonalenia, do którego dochodzi się ciężką pracą licznych pokoleń, mimo częstych zawodów, „ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz wyższego uduchowienia przyrodzonego materiału etnograficznego, zebranego w naród przez dostojność pracy kulturalnej”⁵⁶. Interesująca i oryginalna jest próba wytłumaczenia przez Konecznego powodów kryzysu naszego państwa. Twierdzi bowiem, że cały naród powinien należeć do tej samej cywilizacji⁵⁷, tymcza-

⁵⁴ O ile myśl Kochanowskiego i Konecznego raczej więcej dzieli, niż łączy — o tyle, niestety, ich wspólnym losem było niemal całkowite zapomnienie oraz, podyktowane ideologią, ignorowanie w czasach powojennych.

⁵⁵ F. Koneczny: *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów 1997, s. 248.

⁵⁶ F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*. T. 1. Poznań 1921, s. 6.

⁵⁷ Cywilizacja to — według Konecznego — metoda ustroju życia zbiorowego. Tylko jedna z metod ustroju życia zbiorowego, metoda cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej (łacińskiej), zawiera pojęcie narodowości. W innych cywilizacjach można mówić jedynie o związkach politycznych rozmaitych ludów, a nie o narodach. Twierdził Koneczny, że „naród jest to społeczność ludów zrzeszonych do celów spójności i bytu”. Naród musi mieć cele inne niż materialne, bo inaczej zginie. Zob. F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos*. T. 1..., s. 13. Znaczenie danego narodu w świecie jest uzależnione — zdaniem Konecznego — od stopnia posiadanej kultury umysłowej — Logosu. Naród polski chciał zawsze czegoś „ponad współczesność”, chciał być „pożytecznym”, a pożyteczność zawsze łączył z uczciwością. Na dnie polskiego historyzmu tkwiło poszukiwanie etycznego ustroju życia zbiorowego — Ethosu. To postulat etyczności życia politycznego stanowił — według Konecznego — swoistą cechę polskości. Przypomina to w pewnym stopniu tezę Kochanowskiego, który twierdził, że Polacy wytworzyli „moralne państwo”, oparte wyłącznie na uczciwości i dobrej woli swych obywateli.

sem w naszym państwie mieszają się wpływy aż czterech z nich. Trzeba zwrócić się — nawołuje Konieczny — ku cywilizacji łacińskiej i przestrzegać jej zasad.

O narodzie jako wspólnocie duchowej pisał Henryk Elzenberg. Jego zdaniem, tym, co wyróżnia nasz naród, jest „świat ducha”. Pisał: „W świecie ducha musimy być siłą, i to siłą odrębną, swoistą, zdolną w ogólnoludzki dorobek wnieść coś, czego weń nie wniesie nikt inny”⁵⁸. Na myśli Elzenberga również odcisnęła swe piętno neoromantyczna koncepcja narodu. W 1915 roku filozof ten pisał, że Polacy jako naród jednolity oraz ze względu na „samozachowanie narodowe” jest w mniejszym stopniu zagrożony fanatyzmem i jednostronnością⁵⁹. Uważał, że nasz naród może być „czynnikiem pojednania” i jest on predestynowany do ratowania kultury europejskiej. Refleksja Elzenberga skupiała się na poszukiwaniu „nowej idei polskiej”. Chodziło mu o sformułowanie idei, która by mogła Polakom przyświecać i była oparta na istocie polskości.

Warto wspomnieć jeszcze o koncepcji narodu autorstwa Mieczysława Szerera, który twierdził, że „do dokonania najwyższych dzieł, przynajmniej w dziedzinie sztuki, potrzeba człowiekowi przynależności do jakiegoś organizmu duchowego, do ogólnego ducha narodu”⁶⁰. Szerer uważał, że za pośrednictwem sztuki dusza narodu odsłania się i daje się poznać. Pogląd ten wyraźnie koresponduje z założeniami Kochanowskiego, ale nie tylko w tym ich teorie narodu są zbieżne. Szerer, podobnie jak Kochanowski, podkreślał poczucie odrębności, indywidualności i swoistości narodów. Autor pracy *Idea narodowa w socjologii i polityce*⁶¹ uważał, że każdy naród powinien dbać o wyrazistość tych cech, które go wyróżniają, gdyż są one jednym z wykładników jego spoistości wewnętrznej. Psychika narodu — twierdził Szerer — to wypróbowany w wielowiekowych doświadczeniach, najlepiej odpowiadający warunkom danej zbiorowości sposób ujmowania rzeczywistości życiowej, reagowania na nią, jak też przystosowania się do niej. Według Szerera, czynników istotnych pojęcia narodu należy szukać w świadomości jej członków, dlatego też rozstrzygające jest czysto podmiotowe odczucie przynależności i odrębności zbiorowej.

⁵⁸ H. Elzenberg: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 197.

⁵⁹ Zob. H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Toruń 2002, s. 100.

⁶⁰ M. Szerer: *Idea narodowa w socjologii i polityce*. Kraków 1922, s. 23.

⁶¹ M. Szerer znał poglądy Kochanowskiego dotyczące narodu i pozytywnie wypowiadał się o założeniach Kochanowskiego teorii narodu, pisał bowiem, że „kto pragnie wniknąć w treść idei narodowej polskiej, ten głęboką syntezę naukową znajdzie w dziele J.K. Kochanowskiego *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*”. Por. ibidem, s. 11.

Już B. Limanowski pisał, że naród ma pewne wspólne uczucia, myśli, pragnienia, dążenia, które przejawiają się w jego kulturze, wierzeniach, instytucjach. Zdaniem Limanowskiego, „naród jest więcej psychicznym niż cielesnym organizmem”⁶². Pomimo rozproszenia „wspólność duchowa” utrzymuje w łączności z sobą jednostki danego narodu. Limanowski także wychodził z założenia, że naród może istnieć bez państwa.

Powracając do wywodów Kochanowskiego — jego zdaniem, naród ma nie dlatego prawo do życia, że je w pewnym czasie posiadał, lecz dlatego, że jest ono wynikiem naturalnym jego istnienia. Każdy naród swój rys narodowy zawdzięcza odmienności w poszukiwaniu drogi prowadzącej ku Bogu, a drogi te przebiegają różnie w przypadku poszczególnych narodów. Naród tym wyższe poziomy osiąga na drodze wiodącej wzwyż, im bardziej jest ona przystosowana do jego natury. Kresem drogi jest Bóg (szczyt, do którego można się tylko zbliżyć, ale nie sposób go osiągnąć), poziomem osiągalnym — tak zwany człowiek doskonały; człowiek wieczny. „Człowieczeństwo — rdzeń dziejów ludzkich — czy to jednostki, czy narodu, domaga się tedy niezbędnie, całą potęgą swojego istnienia: prawa poszukiwania i znajdowania Boga po swojemu — w sobie”⁶³. Obierając własne drogi, nie wszystkie narody w jednakowym stopniu zbliżyły się do Boga. I z tego wynika nierówność moralna między narodami, ale jest ona inna niż nierówność polityczna czy militarna. Wyższość moralna nie objawia się dążeniem do panowania nad innymi narodami. Jeśli dany naród przejawia chęć panowania nad innymi, czyli ujawnia cechy imperializmu, świadczy to nie o jego wielkości, lecz o tym, że wszedł na drogę upadku, choć — zdaniem historiozofa — trudno przewidzieć, kiedy on nastąpi. Polska nigdy nie przejawiała — według Kochanowskiego — zachłanności wobec innych. Jeśli już, była to co najwyżej ekspansja treści duchowych, a nie politycznych. Było to raczej dążenie wiecznie ludzkie ku wolności dla siebie i świata niż niewola nie dla ambicji, czy też własnych interesów. Podobną myśl formułuje F. Koneczny w dziele *Polskie Logos a Ethos*, w którym pisze: „Gdyby losy świata od Polaka zależały, wypełniłby świat wolnymi i szczęśliwymi narodami”⁶⁴.

⁶² Zob. B. Limanowski: *Naród i państwo. Studium socjologiczne*. Kraków 1906, s. 82.

⁶³ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 146.

⁶⁴ F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos*. T. 2..., s. 120.

W pochodzie cywilizacji to Grecja i Rzym w starożytności były źródłem i wzorem dla ludów Europy. W wiekach średnich to Włochy przejęły rolę dominującą pod względem cywilizacyjnym. W dobie nowożytnej Francja wiodła prym wśród narodów naszego kontynentu. Kochanowski uważał, że to Francja stała na straży cywilizacji zachodniej, natomiast zadania Polski upatrywał w obronie ideałów duszy aryjskiej⁶⁵. Francję nazwał polski historiozof perłą najczystsza historycznej cywilizacji nowożytnej. Przecież nawet rewolucja, która zawsze niszczy, zdołała we Francji, dzięki niespożytemu jej geniuszowi, uwydatnić w czasie Wielkiej Rewolucji Francuskiej swe cechy twórcze.

Według Kochanowskiego tylko tam, gdzie były „ogniska” cywilizacji, mogły powstać państwa. Łączność rozwojową państwa i cywilizacji uważał za coś naturalnego. W *Nad Renem i nad Wisłą* twierdził, że przemoc, która legła u podstaw państwa, stanowiła zarazem bodziec podziału pracy wśród poddanych, a ów stał się podstawą rozwoju cywilizacji.

Do zagadnień często podejmowanych przy okazji rozpatrywania problematyki narodu należała kwestia jego charakteru. Jednym z mało znanych myślicieli, którzy wypowiadali się w tej kwestii o wiele wcześniej niż Kochanowski, był Tadeusz Balicki (brat Z. Balickiego). Charakter narodu uznawał on za pewną sumę cech duchowych narodu, które znajdowały odbicie we wszystkich jego instytucjach. Charakter wyjaśnia — zdaniem T. Balickiego — wady i zalety narodu. Jedne narody są czynne, inne apatyczne. Jedne cechuje głęboka religijność, a inne — powierzchowna. Stałość charakteru narodu jest — według T. Balickiego — wynikiem dziedziczności. Wspólne instytucje, skłonności, temperamenty, geniusz, poczucie solidarności — oto rysy, które najlepiej obrazują wspólność pochodzenia⁶⁶.

⁶⁵ Przekonanie, że w kulturze polskiej zachowało się dziedzictwo aryjskie, było w myśli społeczno-filozoficznej przełomu XIX i XX wieku często wyrażane, pisał o tym między innymi W. Lutosławski, T. Miciński.

⁶⁶ Ciekawe i mało znane są rozważania T. Balickiego dotyczące narodowości. Narodowość jest według niego zjawiskiem złożonym, składają się na nią dwa pierwiastki: psychiczny i społeczny. Pierwszy wyraża się w sumie idei, wyobrażeń, uczuć, nastrojów, wspólnych całej grupie jednostek stanowiących narodowość, co przyczynia się do wytworzenia „społecznej osobowości”, „społecznego ja”. Dzięki drugiemu pierwiastkowi zbiorowość ta tworzy własne instytucje społeczne przystosowane do swoich potrzeb i wymagań. Pod względem psychicznym pojęcie narodowości odnosi się do poczucia solidarności, która ożywia daną grupę jednostek. Solidarności, która się opiera na wzajemnych sympatiach członków względem siebie i której nie

Kochanowski, podejmując się charakterystyki narodu polskiego⁶⁷, sięgnął do tradycji romantycznej. Ani warunki geograficzne, ani żaden z oddziałujących na Polskę „wpływów historycznych” nie wyjaśniają do końca — zdaniem Kochanowskiego — co sprawiło, że naród polski ma tak odrębny charakter⁶⁸, odporny na oddzia-

odczuwają oni względem innych osób. Narodowość polega też na ujednolicieniu przekonań, wierzeń, charakterów, temperamentów, upodobań i — jak to nazywa T. Balicki — na podobieństwie ich „fizjonomii psychicznej” (wyrażającej się w zwyczajach, obyczajach) oraz na dążeniu do solidarnego życia zbiorowego. Narodowość „jest to więc niejako skupienie, ogniskowanie wyobrażeń, uczuć i woli odrębnych jednostek w wyobrażenia, uczucia i w wolę zbiorową, całkowanie stanów psychicznych jednostek dla wytworzenia zbiorowego ducha narodu”. Zob. T. Balicki: *Szkice o narodowości*. Warszawa 1898, s. 10—11.

⁶⁷ Na temat polskiego charakteru narodowego pisał w Polsce między innymi Julian Ochorowicz, nawiązujący do pozytywizmu historycznego. (Poglądy Ochorowicza były znane Kochanowskiemu, wypowiadał się z uznaniem choćby o jego rozważaniach dotyczących siły sugestii, zawartych w pracy *Psychologia i medycyna*). Ochorowicz twierdził, że oprócz dusz indywidualnych istnieją również dusze zbiorowe całych narodów. Różne grupy ludzkie mają właściwości psychiczne wykształcone w ciągu wieków. Odwołując się do determinizmu, filozof ten interesował się wpływem otoczenia na psychikę ludzką. Ochorowicz wyrażał opinię, że naród polski zdołał osiąść odrębne, niezwykłe cechy. Gorzkie słowa autor kierował pod adresem braku łączności duchowej, zespalającej naród polski w jednolitą całość. Ochorowicz źródeł negatywnych przypadłości Polaków upatrywał w cechach psychicznych, uformowanych przez środowisko naturalne, w którym żyli przasłowianie. Zob. J. Ochorowicz: *Pierwiastki charakteru narodowego. Szkic z psychologii i kultury pierwotnej Słowian centralnych*. Warszawa 1907. Pomimo rozgoryczenia z pism Ochorowicza tchnie także duch optymizmu. „Asystujemy instynktownej na wielką skalę próbie narodu: zdobycia jednego ducha” — twierdzi Ochorowicz i dalej dodaje: „[...] naród zaczyna dojrzewać jako całość”. Zob. Idem: *O polskim charakterze narodowym*. Lublin 1986, s. 78—79.

⁶⁸ Obszerną pracę dotyczącą charakteru narodowego, zatytułowaną *Charakter narodowy i kształtujące go czynniki*, napisał Ernest Barker. Autor określa w niej charakter narodowy jako swego rodzaju nadbudowę psychiczną, opartą na przyrodzonych podstawach. Barker uważał charakter narodowy za zjawisko zmienne; pisał: „Przez długie wieki dziejów narodu jego charakter podlega procesom rozwojowym, przeważnie nieuświadomionym”. Zob. E. Barker: *Charakter narodowy i kształtujące go czynniki*. Tłum. I. Pannenkowa. Warszawa 1933, s. 29. O psychice narodu jako całości pisał wspomniany już W. McDougall w pracy *Psychologia grupy*. Problematykę charakteru narodowego w myśli polskiej poruszano dość często. Pisali o niej choćby: F. Znaniecki, A. Hertz, M. Szerer, J.S. Bystroń, J. Chałasiński, B. Suchodolski, J. Szacki, J. Wiatr. Współcześnie tę problematykę znakomicie przedstawia Jan Szmyd, który twierdzi, że pojęcie to jest wieloznaczne i niedookreślone. Szmyd przychylił się do stanowiska tych badaczy, którzy w analizie owego pojęcia stosują metodę opisowo-wartościującą, wiążąc z nim określony syndrom względnie trwałych i swoistych cech umysłowości oraz postępowania danej zbiorowości

ływanie czynników obcych, a jednocześnie tak niezwykle żywotny. Tę odrębność dostrzegał Kochanowski już w odniesieniu do genezy państwa polskiego. W epoce, w której nasi południowi sąsiedzi weszli do cywilizacji zachodniej, a Rosja związała się z cesarzem Wschodu, Polska „syntetyzowała” oba bieguny świata, jednocześnie zachowując swą odrębność. Jeszcze inna cecha wyraźnie różni nasz typ psychiki od innych nacji. Tkwi ona w swoistym stosunku jednostki do zbiorowości. Zachód wydoskonił społeczeństwo, „urabiał” swój ideał w „zespole psychicznym zbiorowości”. Wschód doprowadził do szczytu władzę państwową. Zachód i Wschód oparły się na rzymskim pierwiastku siły gromadzkiej, w której władza zniewalała jednostkę. Oprócz tych dwóch typów psychicznych jest jeszcze typ trzeci, który — według Kochanowskiego — „urabiał” ideał w wolnym indywiduum ludzkim, we wnętrzu własnym człowieka. To nasz naród. Polacy są fanatykami wolności, przede wszystkim wolności wewnętrznej człowieka. Polak — dowodził Kochanowski — będąc wolnym wewnętrznie człowiekiem, okazał się źródłem potęgi, nie tracąc wśród klęsk „mocy swej — narodu”. Filozof podkreślał sprzężenie polskiej idei narodowej z ideą wolności⁶⁹. Wolność rozumiał nie tylko jako ideę niezależności podbitego narodu, lecz przede wszystkim jako wartość uniwersalną. Zdaniem Kochanowskiego, typ polski, idący za nakazem wewnętrznym, zdobył się z własnej woli na poniesienie ofiary w służbie ideału, gdy wypowiedział się w Konstytucji 3 maja, w której szlachta dobrowolnie zrzekła się przywilejów. Spośród narodów słowiańskich tylko Polska nie uległa silnym wpływom politycznym i rozwojowym czynników obcych. Dlatego — pisał — „najczystsza” w świecie słowiańskość i polskość to jedno. Słowianom ma w przyszłości przypaść rola wybitna w dziejach Europy, a będzie to możliwe tylko wówczas, gdy zbliżą się do typu polskiego, który w najwyższym stopniu zdołał zachować rdzenny typ słowiański. Słowianie, a na ich czele

narodowej. Filozof ten pisze, że „charakter narodowy» rozumiany jako zespół cech wspólnych i swoistych osobowości i behawioru członków danej wspólnoty narodowej jest bezspornym faktem społecznym, psychologicznym i kulturowym, nie zaś jedynie konstruktem teoretycznym czy normatywnym [...]”. Zob. J. Szmyd: *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*. Kraków 1998, s. 98; Idem: *Polski charakter narodowy a filozofia. Zarys zagadnienia*. W: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*. Red. T. Chrobak i Z. Stachowski. Rzeszów 1995, s. 53—68. Kompetentny przegląd problematyki charakteru narodowego Polaków dał niedawno J. Jaroń: *Rozważania etyczno-socjologiczne o charakterze narodowym Polaków*. Siedlce 1995.

⁶⁹ Już Joachim Lelewel podkreślał, że specyficzną cechą narodu polskiego jest umiłowanie wolności i demokracji.

Polska, mają stać się — według historiozofa — „zawiazkiem dalszej przyszłości świata”.

Tworzywem politycznym, z którego powstała monarchia nowożytna, był w Europie — spowodowany koniecznością jej obrony przed barbarzyńcami — świat feudalizmu, oparty na jednostkach wyzwolonych z rodu pierwotnego. Polska — zdaniem Kochanowskiego — feudalizmu nie znała⁷⁰, gdyż u nas władza rodów była bardzo silna. Naród polski wytworzył własną, specyficzną siłę duchową, polegającą na trwałym trzymaniu się wzorów kultury plemiennej, na tkwieniu w „średniowieczczyźnie”, a ród⁷¹ „zyskał w dziejach naszych odporność niezwykłą”. Miało to swoje konsekwencje „psychospołeczne”. Kiedy na Zachodzie doszło do narzuconej przez władzę mechanizacji jednostek i zbiorowości, w naszym kraju jednostka cieszyła się wolnością. W Polsce naród miał przewagę nad państwem, a przecież w całej Europie państwa odgrywały rolę nadrzędną wobec narodu⁷². Taki proces narodotwórczy determinował psychikę narodu. Istotnym czynnikiem określającym ją był czynnik polityczny, który w naszym kraju spowodował odejście od despotyzmu centralistycznego. Rozproszenie władzy w istotny sposób wpłynęło na rozwinięcie indywidualizmu polskiego, na przekór tendencjom monarchicznym w innych państwach.

Źródeł cywilizacji europejskiej należy — według Kochanowskiego — upatrywać w Grecji i Rzymie⁷³, których „ducha nazwać trzeba

⁷⁰ Kochanowski twierdził: Polska „była bowiem od początku do końca państwem średniowiecznym, by nie powiedzieć — przedhistorycznym, w znaczeniu zachowawczości swej tkanki rodowej”. Zob. J.K. Kochanowski: *Nad Renem i nad Wisłą. Antyteza dziejowa*. Warszawa 1913, s. XVI. Podobne zdanie miał F. Koneczny, który uważał, że między dziejami ustroju społecznego Zachodu a Polski zachodzi podstawowa różnica, polegająca na tym, że w Polsce nie było feudalizmu. Polska rozwijała się na podłożu rodzimego ustroju rodowego, będącego przeciwieństwem feudalizmu.

⁷¹ Rodowość — zdaniem Kochanowskiego — to „służba dla pnia swojego”, jedno z najszczytniejszych wyrazów człowieczeństwa, źródło tradycji jako czynnika wiążącego przeszłość przez teraźniejszość z przeszłością. Rodowość łączy człowieka z podstawą rdzenną kultury w jedną spoistą całość.

⁷² Kilkanaście lat później Tadeusz Łepkowski także przyzna, że w Polsce do XVIII stulecia panowało — ukształtowane pod wpływem szlachty — przekonanie, że państwo ma służyć narodowi. Zob. T. Łepkowski: *Historyczne kryteria polskości*. W: *Oblicza polskości*. Red. A. Kłoskowska. Warszawa 1990, s. 92.

⁷³ Kochanowski odwołuje się do poglądów Tadeusza Zielińskiego, który twierdził, że istnieje „ciągłość psychologiczna” między hellenizmem i chrześcijaństwem. Zdaniem Zielińskiego, religia Hellenów stworzyła warunki sprzyjające przyjęciu chrześcijaństwa i jego rozwojowi. Jak to ujął ten wybitny znawca kultury antycznej, w stopniowym rozwoju „duszy antycznej” jej „szczytem i wieńcem było przyję-

wręcz *współczynnikiem zasadniczym — absolutnym* każdej z osobna postaci cywilizacji narodowych europejskich”⁷⁴. Współczynnik ten jest czymś stałym mimo zmienności rozwoju. To Rzym był „ogniskiem” cywilizacji europejskiej. Spuściznę starożytnego Rzymu nie każdy naród wchłaniał tak samo. Każdy z ludów asymilował ją po swojemu. Każdy pojmował ją swoiście i wyrażał przez fakty historyczne własną duszę. Rzym był także kolebką instytucji najpotężniejszej, najtrwalszej, a dziejowo bardzo wpływowej, mianowicie Kościoła. Kościół uznawał Kochanowski za „zasłużoną twierdzę ducha”. To on — jak twierdził — przyczynił się do rozwoju cywilizacji zachodniej. Jaką rolę odegrał Kościół w dziejach Europy Zachodniej, najlepiej widać na przykładzie Wschodu, gdzie uległ przewadze państwa i tam jego wkład w rozwój cywilizacji był o wiele mniejszy. Także w Polsce stosunek do Kościoła, „klasycznego spadkobiercy Rzymu”, przybrał postać odmienną niż na Zachodzie. Zewnętrznie przejawiało się to na Zachodzie w tworzeniu skupień religijnych pod postacią klasztorów, pielęgnujących w „sposób zrzeszony” wszystko, co wiązało się ze sferą duchową. Na Zachodzie miasta wpływały na kształt ekonomii i polityki państwa, a w Polsce to nie miasta, lecz „swojska wioska szlachecka” stanowiła główną siłę polityczną i ekonomiczną kraju. Wszędzie w Europie były klasztory, dwory, miasta, jednakże nie wszędzie wywarły one jednakowy wpływ na kulturę danego narodu. Odbiło się to zarówno na jego sferze duchowej, jak i na symbolizującej go „plastyce stylów”. Próżno by szukać w architekturze polskich miast — twierdził Kochanowski — wyrazu i symbolu polskiej „duszy narodowej”, a jakże łatwo można je zauważyć w polskich dworach, szczególnie w budownictwie drewnianym, czego przykładem są nasze, tak „swojskie”, dworki modrzewiowe. Kościół, którego „treść najgłębsza” stanowiła zawsze „ucieczkę uciśnionych”, wrastał na Zachodzie w głębie dusz, zrzeszających się dokoła niego, biorących go w posiadanie w sposób gromadzki, jakby w celu zapewnienia przeciwwagi dla opartych na jednostce świeckich „urządzeniach” feudalnych. W Polsce było inaczej, w „objęcia” Kościoła tuliło się indywiduum ludzkie, ćwicząc w sobie wyemancypowany przez ród partykularyzm, a wraz z nim znaczną niezawisłość względem państwa.

cie chrześcijaństwa”. Zob. T. Zieliński: *Hellenizm a judaizm*. Toruń 2000, s. 14. Współcześni myśliciele, odwołując się do dziedzictwa przeszłości, przypominają, że za korzenie Europy trzeba uznać doskonałość grecką, surowy porządek rzymski, wiarę, miłosierdzie i nadzieję chrześcijańską. Zob. A. Kwilecki: *Idea zjednoczenia Europy*. Poznań 1969, s. 214.

⁷⁴ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 265.

Można powiedzieć, że Kościół stanowił w Polsce azyl dla uciśnionego indywiduum, natomiast na Zachodzie — dla uciśnionej masy. Podczas gdy na Zachodzie Kościół ulegał wpływom politycznym, u nas rody nie rozciągały swej władzy nad nim, dzięki czemu mógł zachować w stopniu wyższym niż gdziekolwiek indziej „czystość duchowego swego charakteru”, stając się dzięki temu ostoją indywidualizmu jednostek. To wiejskie rody szlacheckie wywierały decydujący wpływ na naszą kulturę narodową, tak jak w Niemczech rolę tę odegrały miasta, a we Francji — wielkie dwory feudalne. Ród szlachecki „czerpał byt swój” ze sfery uczuciowo-rodzinnej, z wewnętrznego nakazu człowieka, z nakazu stanowiącego „kategorię psychiczną jednostki”, nie masy ludzkiej. Psychika naszego narodu kształtowała się odmiennie niż na Zachodzie. Kochanowski wyróżnia w ludach Europy — jak wspomniałam — trzy zasadnicze typy psychiczne, zdolne w osobach swych klasycznych przedstawicieli do „samoofiary” w służbie ideału. Typ zachodni „urabiał ideał swój” pod wpływem oddziaływania zbiorowości, a to prowadziło do wzrostu siły społeczeństwa i państwa, ale też do zniewolenia jednostki przez władzę. Natomiast typ polski ideał ten „urabiał dziejowo” w wolnym indywiduum ludzkim (wolność jednostki stanowiła jego cechę najistotniejszą) i to sprawiło, że „potęga psychiczna” naszego narodu była na skali idealizmu typem najwyższym⁷⁵. Polak jest „wolnym wewnątrznie” człowiekiem, stanowi on klasyczne wcielenie dziejowe „człowieka wiecznego”, a to jest źródłem mocy i siły naszego narodu. W psychice narodu polskiego można dostrzec cechy aryjskości, „głębię przedziwną spokoju, płynącego z harmonii jaźni ludzkiej z otaczającym ją światem — głębię wyhodowanego w wolnym wnętrzu człowieka, staroindyjskiego *Tat Tvam Asi*: To ty jesteś (świecie, mną — a ja tobą) — znalazło niewątpliwie w Polsce najgłębszy, w swej stylowości dziejowej najczystszy [...], wyraz swój w historii”⁷⁶. Filozofię typowych przedstawicieli Ariów Kochanowski charakteryzuje słowami: „Potrafi żyć po Bożemu — wzorowo i bohatersko, lecz nie potrafi przejąć się do głębi życiem swoim ani cudzym ten, kogo raz owionął, w zadumie głębokiej nad znikomością, czar nieprzeparty Nieskończoności: Aryjczyk-Polak”⁷⁷. Zdaniem Kochanowskiego, Aryjczyk jest człowiekiem „nieżyciowym”, mało praktycznym, ale za to zdolnym do porywania innych za sobą w kierunku najwyższych ideałów.

⁷⁵ Por. ibidem, s. 273.

⁷⁶ Ibidem, s. 278.

⁷⁷ Ibidem, s. 320.

Józef Jaroń napisał, że do rozważań o charakterze narodowym Polaków Kochanowski wprowadził czynnik rasowy, to rasa stanowi podstawowy czynnik charakterologiczny narodu⁷⁸. Kochanowski rzadko posługiwał się terminem „rasa”. Moim zdaniem, podkreślając „aryjskość” Polaków, miał na myśli „aryjskie własności psychiczne”, to, co stanowi wnętrze człowieka, chodziło mu o pewną łączność (ciągłość kulturową) Polaków z kulturą aryjską (duszą aryjską), natomiast nie brał pod uwagę cech rasowo-antropologicznych. Przecież tym, co różniło Polaka od innych nacji, była odrębność duchowa. Na potwierdzenie takiej interpretacji przytoczę słowa historyzofa: „[...] o typie narodu, jak człowieka, stanowi przede wszystkim jego psychika, jako wyraz najsztubtelniejszy pełni cech jego najistotniejszych i najgłębszych, przeto staje się rzeczą oczywistą, że przedstawicielami klasycznymi psychiki danego narodu są w zasadzie typy, urobione dziedzicznie w atmosferze najpełniejszego życia tegoż narodu”⁷⁹.

Według Kochanowskiego strefa umiarkowana jest głównym etapem Północy w jej pochodzie na Południe. Polacy mają swe korzenie na Południu, świadczy o tym — zdaniem autora *Polski w świetle psychiki własnej i obcej* — zdolność wyjątkowego odczuwania i przejmowania ideałów świata romańskiego, co z uwagi na położenie geograficzne wyraźnie różni nas od naszych sąsiadów. Polak to psychiczny południowiec strefy umiarkowanej. Psychiczny typ Polaka historycznego wyznaczają: odwaga, męstwo, godność, łagodność, szczodrość i prawość, gotowość do największych poświęceń. To Polaków, jak żaden inny naród, cechuje gościnność, szczerłość, hojność (zwłaszcza wobec obcych), tradycja spotkań rodzinnych. „Wysoki moralnie” i wolny wewnętrznie, był indywidualizm polski zawsze pełen poszanowania człowieczeństwa w sobie i w innych. Dojrzały typ polski zdolny jest wczuwać się w największe arcydzieła kultury i przyswajać je sobie, nie przestając przy tym ciągle być sobą. Naród polski cechowały wyjątkowe zdolności asymilacyjne, przyswajał sobie niektóre cudze wartości, nie unifikując ich, lecz „przetwarzając narodowo”. Wszystko to za sprawą bezpośredniego, pełnego intuicji związku z wszechświatem, nieskończonością i Bogiem, a na drodze tej łatwo przychodzi nawiązać „łączność wewnętrzną” z tymi, którzy myślą podobnie. Psychiczny punkt ciężkości człowieka w zakresie

⁷⁸ Zob. J. Jaroń: *Rozważania etyczno-socjologiczne o charakterze narodowym Polaków...*, s. 43.

⁷⁹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 311.

własnej oceny świata i istoty postawy wobec życia stanowi „łączność jego z Bogiem”. Dlatego stosunek danego typu „psychodziejowego” do Boga ukazuje, jakim jest dany naród. Relacja typu psychicznego danego narodu do chrześcijaństwa decyduje o jego wartości kulturalnej. Trudno znaleźć typ narodowy bliższy głębi chrześcijaństwa w życiu i w dziejach niż polski⁸⁰. Przecież za szczególnie ważną cechę polskości uznał Kochanowski wiarę w Boga.

Pojęcie Boga jest — zdaniem Kochanowskiego — najpotężniejszym w dziejach, kulturalnie najbardziej twórczym „faktem psychologicznym” („najwyższym faktem psychodziejowym”)⁸¹, zespalającym ludzkość. Osiągnięcia kultury: poezja, sztuka, literatura, wyrażają właściwości psychiczne jednostek wybranych narodu oraz ich stosunek do Boga. Poznanie „najgłębszego faktu psychologicznego”, postaci zasadniczej wiary: duszy narodu, „jako formuły stosunku jego do Boga, stanowić może, niby soczewka, skupiająca w sobie świat zjawisk, klucz w znaczeniu psychologicznym uniwersalny, do zespołu tajników psychiki danego narodu, jako źródła życiowych, a za nim i dziejowych jego czynów”⁸². Siła człowieka, jak i narodu tkwi przede wszystkim w duchu. „Kto i co żyje »czasem« — mija z nim razem; kto i co żyje duchem, trwa z niego i w nim wiecznie”⁸³. Człowiek powinien — według Kochanowskiego — podejmować usilną pracę nad sobą; nad nawiązaniem związku z Bogiem. Każdy naród, przez siebie tylko właściwą psychikę narodową, przejawia swój stosunek do Boga. Największe dzieła kultury poczęły się — zdaniem Kochanowskiego — z potężnego związku duchowego twórców z Bogiem. Człowiek, jeśli nie odczuwa tego związku, to nie jest w stanie „pojąć” wielkości tych dzieł. Trudno określić — według historyzofa — na jakim szczeblu swego rozwoju człowiek „posiadł poczucie ducha” i przynajmniej częściowo zdołał zgłębić pojęcie Boga. Owo „poczucie ducha” i zlewające się z nim pojęcie Boga — ów najpotężniej-

⁸⁰ Głębi człowieka, jego ducha, nie potrafi — według Kochanowskiego — oddać język, który jest skrępowany nie tylko logiką wypowiedzi, ale pozostaje w nim też pewien „osad” wpływu innych (masowości). Silniej od języka przemawia sztuka, muzyka, które są wyrazem „wnętrza” człowieka.

⁸¹ Podobną opinię wyraża w swej twórczości W. Lutosławski. Według filozofa: „Wewnętrzna pewność istnienia Boga i jego ustawicznego działania na nas jest faktem psychologicznym i nie da się logicznie uzasadnić. Jest to pewnik najważniejszy polskiego poglądu na świat. Z tym się wiąże wiara w wielkie powołanie polskiego narodu i w olbrzymią dojrzałość tego objawienia [...]”. W. Lutosławski: *Jeden latwy żywot*. Warszawa 1933, s. 339.

⁸² J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 68.

⁸³ Ibidem, s. 150.

szy w ludzkości „fakt psychologiczny” — zrodziły się z cierpienia⁸⁴. Uduchowienie człowieka, to znaczy zdolność odczuwania Boga, jest dostępne tylko tym, którzy żyją „życiem wewnętrznym”; jak mówił Kochanowski — uciekają oni „wewnętrznie od świata, wchodząc dzięki temu w otchłanną głębinę psychiczną samych siebie”⁸⁵. Tylko takie narody, które potrafią wejść w swe wnętrza, są w stanie zdobyć siłę najwyższą ducha. „Potęga historyczna jaźni naszego narodu” — pisał Kochanowski — sprawia, że pomimo tylu przeciwności zachował on cechy godne podziwu i pochwał. Jaźń człowieka tylko dzięki pełni samej siebie może stać się świadoma swego związku z Bogiem.

Natura ludzka dąży — zdaniem Kochanowskiego — do „wytchnienia i w życiu, i w śmierci”. Jej głębia duchowa mogłaby znaleźć ukojenie w życiu tylko wówczas, gdyby była zdolna nabrać przeświadczenia, że zbliża się do Boga nie tylko indywidualnie, ale że dzięki jej cierpieniu i trudowi cały świat ludzki także zbliża się do tego najwyższego celu istnienia. To polski typ psychodziejowy — najgłębiej spośród otaczających go ludów — wczuł się w Boga. I w tym tkwi źródło religijności Polaków rdzennych, którzy w swoim typie osiągnęli poziom najwyższy, dlatego że poza czystą aryjskością byli przez wieki pod względem narodowym przede wszystkim sobą. Sposób, w jaki rozumie Kochanowski stosunek naszego typu psychodziejowego do Boga, najlepiej oddają jego własne słowa: „[...] mam tu na myśli ów przede wszystkim stan potencjalny tego najwyższego faktu psychologicznego, który — poprzez sferę podświadomą Polaków rdzennych — nadaje postać odpowiednią i styl swoisty dziejowym ich czynom, wykwitającym na gruncie życia zbiorowego i świadomości narodu”⁸⁶. Z teź podstawy psychologicznej wyrasta — według myśliciela — specyficznie „polska koncepcja zbawienia, polegająca na poczuciu głębokim dostojęstwa serca ludzkiego”, a owo poczucie — na złączeniu z Bogiem przez spełnianie misji swej życiowej: obowiązków moralnych⁸⁷.

⁸⁴ Współczesny Kochanowskiemu M. Zdziechowski uważał, że to siła ludzkiego uczucia — ludzkiej tęsknoty, wskazuje drogę ku Bogu. Nie na podstawie istnienia świata — twierdził filozof — dochodzimy do istnienia Boga. Rozumowa argumentacja też nie doprowadza do Boga, gdyż „fakt istnienia Boga to coś przekraczającego zakres myśli światem zewnętrznym zajętej, to cud”. Zob. M. Zdziechowski: *Wybór pism*. Kraków 1993, s. 89.

⁸⁵ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 84.

⁸⁶ Ibidem, s. 319.

⁸⁷ Zob. ibidem, s. 314.

Kochanowskiemu bliska była kwestia katolicyzmu Polski⁸⁸. Stwierdzał wprawdzie nieoryginalnie, tak jak wielu tradycjonalistów, że „Polak a katolik to jedno”⁸⁹. Jego zdaniem, Polak znajduje w katolicyzmie swego ducha — ducha Polski. Rodzaj naszej wiary określił Kochanowski jako „rdzeń polskiej istoty dziejowej”. Pisał: „Rodzaj wiary polskiej, styl jej i typ rdzennie swojski — to pogodna jej pełnia, płynąca czystym jak łza, wezbranym potokiem natchnienia z ducha — na przekór złu, plugawym żądom i »racjom« życia — z nurtów istnienia”⁹⁰. Wiara ta to szczyt „aryjskości” jako pełni

⁸⁸ Było to przekonanie często podkreślane. Choćby Roman Dmowski twierdził, że korzenie duszy polskiego narodu tkwią w trwającym od dziesięciu wieków katolicyzmie oraz w polskim „gruncie etycznym”. Pisał: „Katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwanie narodu od religii i od Kościoła jest niszczeniem samej istoty narodu”. Zob. R. Dmowski: *Kościół, naród i państwo*. Londyn 1964, s. 14. Spośród myślicieli endeckich polskość katolicyzmu podkreślał Zdzisław Dębicki. Osłabienie uczuć religijnych prowadzi — zdaniem Dębickiego — do rozkładu moralnego i politycznego narodu. Zob. A. Dębicki: *Podstawy kultury narodowej*. Warszawa 1922. Z kolei F. Koneczny pisał, że katolicyzm łączy się z narodowością polską nie teologicznie, lecz cywilizacyjnie. Zob. F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos*. T. 2..., s. 103.

⁸⁹ Zdaniem ks. C.S. Bartnika, korzenie formuły „Polak-katolik” sięgają czasu ideologii sarmatyzmu polskiego, rozwijającego się od schyłku XVI do połowy XVIII wieku, kiedy państwo polskie zaczęło się chylić ku upadkowi, a szlachta polska wypatrywała idei polskości oraz szukała genealogii narodu, tożsamości duchowej, kulturowej. Zob. C.S. Bartnik: *Oto Polska w was jest*. Radom 2003, s. 25. W jednym z artykułów ks. C.S. Bartnik twierdzi, że „Chrześcijaństwo i polskość zaślubiły się w człowieczeństwie, rozumianym jako ideał człowieka, samowyrząd metafizyki człowieka i pełna dobroć człowieka”. Tą drogą poszła wielowiekowa próba „wiązania” całego życia ludzkiego, również politycznego, z najwyższą moralnością. Zob. Idem: *Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej*. W: „Studia Polonijne”. T. 11 (136). Lublin 1987, s. 25. Z kolei według innego współczesnego filozofa Jana Szmydy religia w określonych warunkach historycznych, kulturowych wpływa znacząco, a nawet decydująco, jak w XIX i XX wieku, na tożsamość narodu, ale też specyfika duchowości danego narodu określa istotnie kształt i naturę praktykowanej wiary. W wyniku tego oddziaływania zarysowują się widoczne odrębności religii uniwersalnych; tak ukształtowała się swoistość katolicyzmu polskiego. Zdaniem Szmydy, „Jest rzeczą charakterystyczną [...], że w polskich warunkach społeczno-politycznych i kulturowych identyfikowanie polskości z katolicyścią, upatrywanie w wierze katolickiej podstawowego kryterium tożsamości narodowej jest nie tylko ewenementem historycznym, ale także bardzo istotnym współcześnie faktem socjologicznym, faktem potwierdzanym zarówno przez odpowiednie badania, jak i codzienne obserwacje i odczucia”. Zob. J. Szmyd: *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty...*, s. 96.

⁹⁰ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 294—295.

„człowieka wiecznego”. Tylko taki naród, który odnalazł pełnię ducha swego, może — zdaniem Kochanowskiego — powiedzieć o sobie: „[...] byłem, jestem i będę — jak Nieskończoność”. Tak pojęte poczucie ideowe narodowości to potęga, podstawa człowieczeństwa. Trudno o drugi typ narodowy tak bliski idei chrześcijańskiej w życiu i w dziejach, jak polski. Tylko o naszym narodzie można powiedzieć — za Kochanowskim — że dla Polaków trudności życia są tylko środkiem służącym podniesieniu potęgi ducha w człowieku.

Tak samo o odrębności duchowej Polaków wypowiadał się Stanisław Szczepanowski, prekursor mesjanistycznego modernizmu. Według tego publicysty to duch chrześcijański jest nieusuwalnym składnikiem idei polskiej⁹¹. Wiara Polaków ma — stwierdzał Szczepanowski — charakter emocjonalny, spontaniczny i to ona wpływa zasadniczo na naszą odrębność duchową. Uważał, że w żadnym narodzie „religia nie łączy się tak ściśle jak u nas z historią”⁹². Naród trwa dopóty, dopóki potrafi zaznaczyć swą odrębność i niepowtarzalność. Szczepanowski uważał, że to narody słowiańskie będą tworzyć „kwiat” przyszłej epoki cywilizacyjnej. Także Wojciech Dzierduszycki odwoływał się do znaczenia i roli religii w procesie historycznym, twierdząc, że naród polski jako jedyny spośród narodów słowiańskich pozostał wierny idei katolicyzmu i kulturze zachodniej. Dzierduszycki przewidywał, że w przyszłości „plemię słowiańskie podniesie dumnie głowę w prostocie swej i stanie się najżywotniejszą częścią rodzaju ludzkiego; dzięki łagodności swej wrodzonej plemię to obędzie się bez tysięcznych więzów przemocy [...]”⁹³.

Tak jak różne są narody — twierdził Kochanowski — tak różny jest ich stosunek do materii i ducha. Jeśli pierwiastek gromadzki (masy) mocno przenika naród, to może tchnąć w niego „dozę poźiołości”, wskutek czego krępuje ducha i prowadzi jednostki do zajmowania się problemami przyziemnymi. Ponieważ wszystkie typy dziejowe składają się z materii i z ducha, to i na wszystkie przychodzą w dziejach chwile, kiedy przeważa w nich „jeden z dwu biegunów istnienia: duch i materia”. Tym różni się typ psychodziejowy polski od innych typów, że materię pojmuje jako podrzędną w stosunku do ducha i sił jego twórczych. Bo nie materia, lecz duch panował w naszym typie psychodziejowym. Polska, choć runęła po-

⁹¹ Zob. S. Borzym: *Idea polska Stanisława Szczepanowskiego*. W: S. Szczepanowski: *Idea polska. Wybór pism*. Warszawa 1988, s. 32.

⁹² S. Szczepanowski: *Idea polska. Wybór pism...*, s. 307.

⁹³ W. Dzierduszycki: *Listy ze wsi*. T. 1. Lwów 1880, s. 115.

litycznie, ocalała duchowo i wciąż — pisał — „promienieje duchem”. Jakże przeciwna była — zdaniem Kochanowskiego — duchowi naszemu atmosfera materialistyczna Europy początku XX wieku. Polskość rdzenną uchroniło od „zmaterializowania” cierpienie⁹⁴ spowodowane niewolą. Nasz naród ma instynktowne poczucie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. W typie aryjsko-polskim wszelkie sprawy doczesne, tymczasowe, ustępują miejsca sprawom wewnętrznym: wiekuistym, nieśmiertelnym. Tak jak postać swojskości cywilizowanych narodów Europy można oceniać, biorąc pod uwagę ich stosunek do „ogniska” cywilizacji zachodniej (Rzymu), tak też ich stosunek do materii i ducha staje się rozpoznawalny na podstawie określenia psychicznej ich relacji do danego kultu religijnego. Naród, który ze względu na swój typ psychiczny hołduje materii, skłonny jest do poszukiwania Boga w formalnym (materialnym) aspekcie kultu religijnego, natomiast bardziej uduchowiony czyni to, starając się poznać treść wewnętrzną (duchową). Pierwszy łątwo staje się — zdaniem Kochanowskiego — fanatykiem dogmatu, drugi cechuje się tolerancją w kwestiach wiary. Dlatego właśnie nie „młodszość cywilizacyjna”, ale psychodziejowy typ narodu uchronił Polskę od walk na tle religijnym. Podstawą polskiego katolicyzmu, związanego z naszą tradycją, nie były dogmaty, ale żarliwa wiara w Boga i płynąca z uczucia miłość do niego, zdolna „przepoić” wszystko swym tchnieniem. Bo przecież to tylko Polaków cechuje tak głęboka, osobista wiara. Żaden inny naród z pełnym spokojem i wielką ufnością — stwierdzał Kochanowski — nie zdaje się tak na wolę Bożą, jak nasz rdzenny typ, który bez buntu godzi się z Bożymi wyrokami. „Szczyt to zawrotny rezygnacji aryjskiej, połączonej z pogodą ducha — szczyt nie napotykanym nigdzie indziej w stopniu równie górnym, równie przenikającym duszę dziejową narodu i równie doskonałym”⁹⁵.

Charakteryzująca rdzenny typ dziejowy polski uczciwość opiera się — według Kochanowskiego — na poczuciu niezłomnej siły duchowej. Zdrady, fałszu, podstępów, na których sąsiedzi Polski budowali swój byt polityczny, w czystym typie psychicznym naszej duszy nigdy nie było. Zawsze wystrzegaliśmy się mściwości, fanatyzmu.

⁹⁴ Stanowisko Kochanowskiego wobec cierpienia koresponduje z wypowiedzią A. Górskiego, według którego cierpienie nie jest bezmyślnym złem, „lecz ogniem, smagającym duchy ku wyższej piękności, by więcej bóstwa w siebie wzięły i czystszej odbiły go [je — G.S.] w sobie”. Zob. A. Górski: *Błędne dusze*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1, s. 11.

⁹⁵ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 336.

Polski typ rdzenny, będąc wewnętrznie wolnym i „wysoce” moralnym, należy do klasycznych wyżyn człowieczeństwa. Dlatego Polska była nie tylko jedynym państwem pozbawionym ambicji poszerzania granic w drodze podbojów, ale też jedynym „wzrastającym” dzięki dobrowolnym uniom. Pogląd, że Polska reprezentowała wysokie wartości kulturalne i moralne oraz cechowała się dużą siłą asymilacyjną, co pozwoliło jej na ekspansję na drodze pokojowej, był charakterystyczny w ocenie Polski przez modernistów. Stanowisko to podzielał również Kochanowski.

Reprezentantami polskiego typu duchowego nie są — według Kochanowskiego — przeciętni członkowie, lecz „najszczytniejsze w łonie danego podniebia wcielenie idei sokratycznej człowieka pełnego, a mianowicie tej jego postaci rdzennej, wewnętrznej, a głębokiej, która położyła piętno [sic!] swoje na istocie dziejów narodu”⁹⁶. Przykładem takiego typu rdzennie polskiego był — w opinii Kochanowskiego — Tadeusz Kościuszko, który urzeczywistnił ideał wolności, „wiedziony” wzniosłością ducha, pochodzącą ze „źródeł najistotniejszych jaźni” polskiego narodu. Szacunek dla wolności, potwierdzony we współlistnieniu międzynarodowym, stał się podstawą wszelkich zasad i instytucji państwowych w Polsce.

Człowiek, który zdobył wyżyny uduchowienia, osiągając samoistnie poziom człowieka wiecznego, potrafi w razie konieczności przyjąć obcą „tresurę dziejową”, nie przestając jednocześnie być wewnętrznie wolnym. Pozostaje on zawsze sobą, nawet w sytuacji niewoli politycznej, która siły ducha jego nie potrafi zniszczyć. Widać to w typie rdzennym Polaka, który zawsze pozostaje przy bliskich mu wartościach, niezależnie od burz dziejowych, jakie go dotykają. Dla polskiego typu psychicznego wszelkie sprawy i rzeczy tymczasowe, doczesne ustępują miejsca wewnętrznym, nieśmiertelnym, a „forma zewnętrzna bytu — wewnętrznej treści wszechistnienia”⁹⁷. Z tej cechy wypływa, niby ze źródła, niespożyta siła narodu polskiego, zdolna przewartościowywać wszelkie rzeczy materialne — tak ujarzmiające ludzkość — na pożytek istnienia duchowego, uskrzydłającego człowieka. Kochanowski podkreśla, że Polak, będąc w przekonaniu swym zależny od Boga, nie jest pozbawiony własnej woli i siły. Polski historiozof przyznaje, że dusza naszego narodu miała zarówno swoje zalety, jak i wady. Te ostatnie mogły — o czym przekonana była większość historyków w kra-

⁹⁶ Ibidem, s. 151.

⁹⁷ Zob. ibidem, s. 333.

ju — zburzyć naszą państwowość. Natomiast pierwsze wytworzyły „treść” tak potężną, że mimo nalotu obcych pierwiastków polska państwowość przetrwała wszelkie klęski polityczne, dopominając się własnej formy: państwa.

Porządek moralny musi być — sądził Kochanowski — w państwach ściśle przestrzegany. Zaniedbanie go grozi kataklizmami, doprowadzającymi cywilizację „do absurdu”. Wyżyn moralnych Polski jako państwa szukać należy w indywiduum ludzkim, które swą myślą oddziaływało na państwo, jako na właściwą organizację narodu. Naturalnym zadaniem, wręcz obowiązkiem moralnym człowieka jest „przesycenie otaczającej go atmosfery życia pierwiastkami cnoty”, które sprzyja wznoszeniu się jednostki i narodu na wyżyny. Naród jest dobrem najwyższym i za jego pośrednictwem realizowane są najważniejsze cele człowieczeństwa. Źródłem potęgi „majestatu Narodu jest w gruncie rzeczy godność uświadomiona człowieczeństwa zbiorowego grupy ludzkiej, tkwiącej korzeniami swej duszy w głębi danego podniebia, stojącej na straży dostojństwa swego, jako stworzeń Bożych, i stapiającej stopniowo w jedną całość psychiczną obywateli kraju [...]”⁹⁸.

Kochanowski daje wyraz przekonaniu, że typ dziejowy Polaka, niemający równych sobie w świecie, odradzający się w kolejnych pokoleniach, żyć będzie w „instynkcie zbiorowym narodu”, a jego swoiste i niezmiennie właściwości ciągle będą trwać. To w Polakach tkwi „niepohamowana siła narodowa”, a ponadto tylko w naszym kraju panuje charakterystyczny, wręcz unikatowy „klimat” religijny. Siła psychiczna naszego narodu polega na samopoczuciu, że „jesteśmy sobą”. Jest także związana ze świadomością godności narodu polskiego. Autor *Polski w świetle psychiki własnej i obcej* uważa, że rdzenny typ psychodziejowy Polaka jest „klejnotem bezcennym” wśród narodów europejskich, dlatego należy go strzec i chronić. Do obowiązków każdego narodu należy pielęgnowanie oraz „krzesanie” w sobie i z siebie myśli rdzennie własnych na pożytek cywilizacji powszechnej. W Europie Zachodniej większość narodów miała już swój „zenit dziejowy”⁹⁹; większość prócz Słowian, toteż im powinna przypaść rola wiodąca. A wśród narodów słowiańskich to Polska, pragnąca wolności dla siebie i świata, ma najwięcej zadatków na to, by kroczyć na ich czele. Kochanowski przyznaje słuszość za-

⁹⁸ Ibidem, s. 418.

⁹⁹ Prym w świecie starożytnym wiodły Grecja i Rzym, a po nich Hiszpania, Francja, Niemcy, Anglia.

łożeniom filozofii Hegla, że narody w swym rozwoju wnoszą się na wyżyny, z których następnie opadają¹⁰⁰.

Teza „młodszości cywilizacyjnej” Polski jest — zdaniem Kochanowskiego — słuszna tylko w odniesieniu do naszego zespolenia z Zachodem, natomiast jeśliby wziąć pod uwagę własną jaźń i zestawiać ją z innymi, taka opinia okazuje się niesprawiedliwa¹⁰¹. Właśnie Polak, którego losy dziejowe umieściły na pograniczu dwóch światów i który tyle przecierpiał, ma wiele do powiedzenia światu, zarówno w zakresie filozofii, jak i socjologii. Kochanowski przyłączył się do dyskusji, jaka toczyła się na temat „filozofii narodowej” w polskiej myśli. Pisał: „Polak z siły swej indywidualnej, płynącej z typu i wychowania swego dziejowego, zaczerpnąć może i powinien pobudkę dla kierowniczej myśli własnej — dla filozofii narodowej, jako wykładnika jaźni swojej — realnego drogowskazu posłanniczego w swym życiu dziejowym”¹⁰². W innym miejscu dodał: „Niechaj strumyk nasz własne żłobi koryto, niechaj przyświeca mu ideał rzeki, choćby na razie i rwącej, zamiast zlewać się przedwcześnie w zarodku, zabójczo dla jego przyszłości — z nurtem powszechnym świata”¹⁰³. Kochanowski nawoływał Polaków do tworzenia własnej literatury i sztuki, a nie tylko do sięgania do arcydzieł kultury światowej, jakże obcych nam z ducha. Sztuka, będąc dowodem „zdolności wznoszenia się” w dziedzinie odczuć najwyższych, pozwala także utrwalić swojskość danego narodu, a w tej dziedzinie Polacy mogą dokonać wiele dla siebie i ludzkości. Cechą psychiki polskiej nie jest zniszczenie, lecz twórczość.

Charakterystycznym rysem w kulturze polskiej było zafascynowanie nauką i kulturą Zachodu, z czym wiązał się swoisty „kompleks polski”, osłabiający poczucie własnej wartości, potęgujący znaczenie związków z kulturą i myślą Zachodu. Kochanowski należał do tych myślicieli, którzy przestrzegali przed ślepym naśladownictwem obcych wzorów. Bardzo zabiegał o dowartościowanie

¹⁰⁰ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 300.

¹⁰¹ Ciekawą próbę polemiki z teorią „młodszości” cywilizacyjnej przedstawił F. Koneczny, który pisał: „Chronologiczna młodszość tłumaczy początkową tylko niższość cywilizacji, ale poza tym nie stanowi o niczym. Społeczeństwo starsze cywilizacyjnie może popadać w zastoje, może posiadać chyżość historyczną nieznaczną, gdy tymczasem młodsze osiągnąć chyżość znaczniejszą, doganiać i nawet przewyższać”. F. Koneczny: *Polskie Logos a Ethos*. T. 2..., s. 57.

¹⁰² J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 306.

¹⁰³ Ibidem, s. 308.

własnej kultury. Ale nie był jedynym w tamtym czasie, który podkreślał ideał moralny Polski. Podobne myśli znajdziemy na przykład w dorobku Artura Górskiego, który stwierdzał: „Mogą nasi wrogowie obniżyć dzisiaj w pismach wartość kultury polskiej, mogą określać ustrój Polski jako pierwotne społeczeństwo rodowe — potęgą tej kultury działała jednak i działa po dziś dzień ta siła, która stanowi jej siłę, [...] przez typ żywego człowieka i żywego obyczaju, przez swój ideał moralny, który to czynił, że ten naród, nawet w najgorsze warunki postawiony, jeszcze posiadał urok przyciągający i asymilował raczej, niż był asymilowany [...]”¹⁰⁴. Górski ostrzegał przed uleganiem obcym wpływom. Uważał, że sukcesy polskiego narodu zależą głównie od kultywowania własnych, rodzimych tradycji. Według Górskiego dzieje narodu toczyć się mogą albo po linii siły, albo po linii „wolności”, a tę drugą drogę wybrał naród polski. Górski, tak samo jak Kochanowski, uważał, że Polacy „nieśli w sobie inny typ bytowania” niż ten, który preferowano na Zachodzie. Nie feudalny i nie monarchiczno-absolutny, gdyż w Polsce przeważał ustrój, w którym jednostka posiadała wolność osobistą. „Nie rozum, nie ręce, nie pieniądze» stanowią” — pisał A. Górski — wedle naszego instynktu narodowego „podstawę życia, ale indywidualność »to jest siła i czystość ducha»”¹⁰⁵. Obaj myśliciele mieli podobne zdanie o roli kobiet polskich w krzewieniu kultury narodowej. To Polki, wychowując młode pokolenie, kształtowały moralny i duchowy typ narodu. Jak to ujął Górski, „formowały serce i instynkty”. Obaj myśliciele uznawali wielki wkład pracy kobiet w zachowanie polskości w jej czystej formie. Rola Polki, „kapłanki ducha ojczyzny”, polegała — zdaniem Kochanowskiego — „na geniuszu poświęcenia i samofiary — na kapłaństwie namaszczonego ogniska domowego, jako strażnicy tchnień Bożych i służących im wiernie cnót narodu”¹⁰⁶. Trudno o drugi tak idealistyczny, jak w tekstach Kochanowskiego, obraz kobiety polskiej.

Nad tym, czy myśli Kochanowskiego są tylko pewnego rodzaju gloryfikacją kobiet polskich, czy też zawierają istotne prawdy, można się zastanowić. Odwołam się tu do wypowiedzi ks. Czesława Bartnika, który także przyznaje, że szczególnie kobieta polska nadawała wewnętrzną strukturę domowi, strzegła świętości ogniska rodzinnego, wspierała moralność rodziny, wpływała na wycho-

¹⁰⁴ A. Górski: *Ku czemu Polska szła*. Lwów 1938, s. 132—133.

¹⁰⁵ A. Górski: *Monsalwat. Rzecz o Adamie Mickiewiczu*. Warszawa 1998, s. 46.

¹⁰⁶ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 327.

wanie społeczne i religijne, młodemu pokoleniu wpajała miłość do Ojczyzny i to ona była „nauczycielką pełną subtelności serca, twórczynią poezji życia, przekazicielką wszelkich największych skarbów ojczystych poprzez mowę [...]”¹⁰⁷. W podobnym duchu o kobietach polskich pisał F. Koneczny, jak też Z. Wasilewski.

Polacy tyle już wycierpieli jako naród, że są powołani — twierdzi Kochanowski — do zrozumienia trosk świata. To w naszym kraju, jak wskazują dzieje i historia, może dojrzeć typ najdoskonalszy człowieka wiecznego. Polska jest formacją odrębną — twierdził autor *Polski w świetle psychiki własnej i obcej* — a zarazem wysoka na tle europejskiej cywilizacji powszechnej. Moralnym wyżynom Polaków nie dorówna żaden naród europejski. Ludność Wschodu żyje w przekonaniu, że człowiek jest unoszony przez siły zewnętrzne „po falach bytu”. Zmaterializowany typ zachodni próbuje sięgać po „berło Boga Ziemi”. Typ rdzennie polski — według Kochanowskiego — usiłuje „wydobyć maksimum sił z siebie, jako narzędzia Ducha, a poleca resztę Bogu”¹⁰⁸.

Kochanowski nie poprzestał na przedstawionym tu stanowisku i w pracy *Wśród zagadnień naszej doby* zamieścił wypowiedzi, w których krytycznie wyraża się na temat charakteru Polaków. Należy zaznaczyć, że te uwagi nie oznaczają całkowitej zmiany stanowiska w kwestii głoszonej przez niego psychiki typu polskiego. Piśsze we wspomnianej książce, że rozpiętość skali szczytnych plusów i minusów jest w Polakach niebywała. Na atmosferę naszą bowiem składa się „szczerze złoto i ołów”. Przepaść cywilizacyjna — twierdzi Kochanowski — dzieli bogaty świat wewnętrzny wybitnych jednostek od pustki wewnętrznej gromadzkiej atmosfery mas. Nie powracając już do cech pozytywnych Polaków, historyzof skupił się na ich przeciwieństwie. Uważał, że takich „tryglodytów”, cywilizacyjnie niebezpiecznych, jak w Polsce, świat rzadko oglądał. Przytoczę wymowny cytat Kochanowskiego, chyba najlepiej oddający opinię tego historyka na temat negatywnych cech Polaków: „Nigdzie indziej bowiem [...] nie napotykamy częściej typu równie twardego, który by przy jakim takim wykształceniu i ogładzie nie żywił w sobie ani żdźbła istotnych pierwiastków duchowych; który by wierzył tylko w armatę nabita, a negował bezwzględnie — aż do zaparcia logiki rzeczy — siły, zdolne ją wytworzyć: typu [...] to pijanego w powodzeniu poczuciem fikcyjnej swej wszechmocy, to znowu apostołującego

¹⁰⁷ Zob. C.S. Bartnik: *Idea polskości*. Radom 2001, s. 124.

¹⁰⁸ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 343.

w chwilach depresji barbarzyństwo krańcowe jako rzekomą cnotę prostoty i prywatności; na koniec — typu brutala-samoluba i materialisty, zrodzonego już nie z obcego mu zgoła zakresu filozofii czy wiary, lecz z technienia niesamowicie potwornego antypodu cywilizacji!”¹⁰⁹. Tej opinii Kochanowskiego chyba nie trzeba już komentować. Historiozof dodaje, że wszelka praca kulturalna, która mogłaby podnieść duchowo typy o tak negatywnych cechach charakteru, przypomina przemycanie świateł w otchłan ciemnoty. Uważa, że tak duże rozbieżności w cechach charakteru między jednostkami w naszym społeczeństwie są wynikiem nie tylko długotrwałej niewoli, lecz i całych dziejów Polski, polegających z jednej strony na „arcypartykularnym” wychowaniu społeczeństwa, z drugiej zaś — na najwyższym duchowym zgłębieniu ideałów ludzkich przez jednostki wybitne, które osiągnęły szczyty człowieczeństwa, a do których tak daleko ogółowi¹¹⁰. Odmienność cywilizacyjna Polski powiązana jest także z odmiennością naszej psychiki. Przeszłość tak mocno wpływa na przyszłość, a wpływy środowiska tak silnie przenikają w głąb psychiki człowieka, że tylko gwałtowny wstrząs moralny lub zmiana warunków bytu mogą go „wyzwolić” z oddziaływania najbliższego otoczenia. Pomimo dostrzeżonych w społeczeństwie polskim wad Kochanowski przyznaje, że pozytywną cechą tego typu charakteru jest zdolność osiągania w relatywnie krótkim czasie szczytnych wyzryn rozwoju. Swoista potęga tej właściwości równoważy w pewnych okolicznościach największe nawet „niedobory nasze”, że można by — zdaniem historiozofa — zastanowić się nad tym, czy źródłem tak krytykowanej wyniosłości psychicznej klasycznego typu polskiego nie bywa „automatyczny równoważnik materialny jego przewrażliwienia w stosunku do norm duchowych powszechnego po szerokim świecie życia ludzkiego?”¹¹¹. Myśliciel dawał wyraz przekonaniu, że skarbów psychiki polskiej nic nie zniszczy, a z biegiem czasu zgubne jej wady będą ustępowały temu, co w niej najwartościowsze. Sądził, że tak wyraźna odrębność Polaków tylko potwierdza różnice rozwojowe w świecie, bez których panowałaby monotonia. W życiu bowiem — będącym ruchem — panuje nie tożsamość, lecz

¹⁰⁹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 452.

¹¹⁰ Przy okazji warto dodać, że prawie identyczny pogląd na temat nierównomiernie rozłożonego bogactwa duchowego Polaków miał Erazm Majewski. Był on bowiem zdania, że siła twórcza narodu „przechowuje się w bardzo nielicznej ilości dusz, stanowiących jego kwiat i szczyty”. Zob. E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*. T. 3: *Kapitał*. Warszawa [1920], s. 180.

¹¹¹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 466.

wielobarwność („rozmaitość”), choćby ze względu na różny szczebel rozwojowy jednostek, grup, narodów. To właśnie owa „rozmaitość” sprawia, że każdy naród jest sobą, że dzieje każdego z nich mają własną postać, a losy ich są tak swoiste¹¹².

Nakreślony przez Kochanowskiego portret psychologiczny Polaków zasługuje na uwagę. Historiozof ten próbował połączyć charakter narodu z jego losami. I w tej kwestii można by polemizować z autorem, ale należy mu też przyznać w pewnym stopniu rację, ponieważ historia narodów potwierdza trafność jego uwag. Co można powiedzieć o charakterze Polaków? Patrząc na nasze cechy dodatnie i ujemne, chyba nie sposób odmówić Kochanowskiemu trafności niektórych jego spostrzeżeń. To w czasach nam współczesnych, gdy cywilizacja konsumpcyjna zachęca do „oderwania się” od narodowych korzeni — proponując w zamian uczestnictwo w ponadnarodowej globalnej kulturze — niektóre uwagi Kochanowskiego dotyczące naszej tożsamości narodowej zyskują na aktualności.

Pozwolę sobie zakończyć ten podrozdział słowami Juliusza Klei-nera: „Dla jednostki i dla narodu konieczna jest duma, tak jak konieczna jest skromność. Trzeba być dumnym i skromnym — dumnym, tzn. znającym swą wartość i swą siłę — skromnym, tzn. wiedzącym o swych brakach i niedostatkach”¹¹³. Może właśnie podobna myśl przyświecała rozmyśleniom Kochanowskiego o narodzie polskim.

¹¹² W pracy *Wśród zagadnień naszej doby* Kochanowski, podkreślając fakt odrębności i swoistości kultury polskiej, jednocześnie wskazywał, że poszła ona inną drogą niż kraje europejskie. Wynikało to z sytuacji politycznej kraju, ta bowiem w dużym stopniu wpłynęła na naszą kulturę, która nigdy nie była tożsama z cywilizacją Europy Zachodniej. Rozwój zaś ówczesnej Polski przebiegał — według Kochanowskiego — w większym stopniu pod znakiem kultury niż cywilizacji. Dlatego uważał, że czeka nasze państwo ogrom zadań cywilizacyjnych, mających zapewnić niezbędną więź Polski ze światem i stanowiących warunek egzystencji ludzkiej. Masy, coraz to liczniejsze, pożądają raczej „postępu kultury, jako dźwigni powszechności ludzkiej”, gdyż to ona obdarza człowieka nie tyle arcydziełami natchnienia, ile ich „surogatami”, a czasy współczesne nie sprzyjają panowaniu ideałów. Typ gromadowca może tylko naśladować, co i tak jest warunkiem ciągłości i rozprzestrzeniania się kultury. Jednakże w sytuacji nadmiernej jednostronności i ograniczania indywidualistów procesom twórczym koniecznym do potrzymania „żywołności” kultury grozi zastój.

¹¹³ J. Kleiner: *Na drogach ku syntezie polskości*. „Sfinks” 1917, r. 10, s. 16.

Portrety psychologiczne narodów

Jak wspomniałam, różne typy psychiczne narodów zachowują się odmiennie wobec zagadnień ideowych, ujawniając przez stosunek do Boga i życia duszę swego narodu. Dla psychiki pruskiej życie było — według Kochanowskiego — celem, a dla polskiej — środkiem. Prusak czcił źródła i pamiątki świadczące o jego przewadze politycznej nad innymi, Polak odwoływał się do tradycji rodzimego kraju. Polska miała zawsze w swym typie dziejowym poczucie ducha, Prusy nigdy go nie znały. Prusy były zawsze wykładnikiem materializmu świata, materializmu wywodzącego się z masy. Jakże daleko im do wzniesienia się na szczyty pierwiastków moralnych, miejsce ich bowiem zajmowała zabijająca człowieczeństwo, zmaterializowana, zmechanizowana masa. Siła pięści stanowiła jedyną rację ich istnienia. Przemoc fizyczna zawsze im towarzyszyła. Prusy koniec swój mieć będą — przewidywał Kochanowski — tylko od przemocy, tkwiącej w ich materializmie, wszak naturą jego jest skończoność, a tylko duchowość końca swego nie ma. Prusy, gdy utracą niepodległość, nie znajdą ukojenia w duchu, gdyż go nie znają, bo przecież tak daleko im do uduchowienia narodu polskiego. Typ polski psychodziejowy to „jakby wcielenie historyczne dwoistości: ducha, który panuje, i ciała, które jest mu poddane; pruski zaś — to wyraźna jedność ciała, dyktującego w zuchwalstwie swoim prawa duchowi i Bogu”¹¹⁴. Polacy są spadkobiercami wpływów Południa (gdzie dominuje uczucie), Prusacy zaś — Północy (cechującej się przewagą refleksji), dlatego — przewiduje Kochanowski — to my, nasz duch pochłonie kiedyś Prusy. „Czysty” typ słowiański, najpełniej ocalały w Polsce, jest o wiele bliższy ideałom cywilizacyjnym niż typ germański. Przychodzą w tym miejscu na myśl słowa Zygmunta Wasilewskiego, który pisał: „[...] kulturalnie, jako budowa duszy moralnej, my stoimy wyżej od Niemców”, kultura „ducha moralnego” jest w Polsce wysoka¹¹⁵.

Tak jak dzieje toczą się niezależną od ludzi koleją, tak i życie człowieka układa się niezależnie od jego dążeń. Nie oznacza to — według Kochanowskiego — że wola człowieka jest pozbawiona jakiegokolwiek możliwości wpływania na jego los. Z jednej strony jed-

¹¹⁴ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 355.

¹¹⁵ Zob. Z. Wasilewski: *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej...*, s. 33.

nostka pozostaje w rękach sił rządzących światem, z drugiej strony podejmuje próby kształtowania własnego życia. Człowiek dążący do uduchowienia ze wszystkich sił — twierdzi Kochanowski — zdolny jest je osiągnąć w stopniu wyższym niż inni, a człowiek usiłujący „nasycić się” materia, pogrąży się w niej, mimo że ani jeden, ani drugi nie jest w mocy osiągnąć sam swego „przeznaczenia”.

Myli się tedy — pisze Kochanowski — bierna psychika Wschodu, korząc się w życiu bez słowa protestu przed „przeznaczeniem”. Taka postawa nie służy rozwojowi kultury. Podobnego zdania był Stanisław Brzozowski, twierdząc, że wschodnia indywidualność ma „bardzo małą władzę nad życiem, znosi jego zbiorowy proces raczej, niż świadomie stwarza. Nie usiłuje zrozumieć samej siebie przez zrozumienie swej roli w zbiorowym procesie, lecz sądzi, że treść psychiczna wtłoczona w nią poprzez dzieje jest czymś absolutnym, bezwzględny: jest to stanowisko indywidualności życiowo bezsilnej”¹¹⁶. Rosję nazywa autor *Postępu ludzkości...* „śmietnikiem narodów”. Polak i Rosjanin, złączeni słowiańskim pokrewieństwem pozorów, stanowią jedną z najgłębszych antytez w dziejach. Moskal w stosunku do Polaka, jako wcielenia typu narodu, „to sadystyczne okrucieństwo bydlęcia, ordynarny cynizm zbogaconego chama i przewrotność szatana [...]”¹¹⁷. To w polskim typie dziejowym, wyrosłym na podstawach uczuciowo-rodowych, bije ożywcze źródło cywilizacji powszechnej, a nie w „lawinowej” bierności mas rosyjskich czy w mechanicznej organizacji niemieckiej. Twierdził historyzof, że na podłożu indywidualizacji ludzkiej Polska wytworzyła cywilizację, której nie ma na Wschodzie, gdzie są tylko „kultury swoiste”¹¹⁸.

Przeznaczeniem ludu rosyjskiego — uważał Kochanowski — jest męka, wypaczająca jego charakter i siły moralne, miotająca go z wyżyn mistycznego upojenia w otchłanie nihilizmu, zatruwająca pesymizmem spojrzenie przedstawicieli myśli rosyjskiej na świat¹¹⁹. Również Z. Wasilewski twierdził, że Rosjanin to nihilista z „interwallami”; tym, co go wyróżnia, jest fakt, że ideały życia zbiorowego były tam zawsze wytworem życia zewnętrznego lub siłą narzucone. W strukturze duszy Rosjanina słaby jest „motyw patriotyzmu czynnego”, a ten właśnie motyw — zdaniem Wasilewskiego — w psychice europejskiej ma znaczenie zasadnicze, gdyż wokół niego krystalizują

¹¹⁶ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Kraków 2001, s. 317.

¹¹⁷ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 358.

¹¹⁸ Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 475.

¹¹⁹ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 215.

się cechy moralnie dodatnie. W podobnym tonie jak Kochanowski, o narodzie rosyjskim wypowiadał się Stanisław Szczepanowski, który podkreślał jego „heroizm niewoli”¹²⁰. Kochanowski, analogicznie jak to uczynił S. Przybyszewski i W. Lutosławski, wykluczył Rosję z plemiennej wspólnoty Słowian. Lutosławski twierdził, że Rosjanie są rasą turańską, która przywłaszczyła sobie kulturę słowiańską. Natomiast Przybyszewski mówił o jej „duszy mongolskiej”. Konkludując: Kochanowski włączył się w ten nurt prowadzonych w okresie międzywojennym rozważań na temat różnic i podobieństw między Polakami oraz innymi nacjami, w których przeważnie podkreślano w naszym narodzie indywidualizm, umiłowanie wolności, tolerancyjność oraz głoszone niezmienności charakteru narodowego. Zarysowane przez Kochanowskiego portrety psychologiczne narodów raczej nie wnoszą nic nowego do wiedzy o charakterze narodowym ani pod względem metodologicznym, ani merytorycznym. Uwikłane w stereotypowe wyobrażenia, intuicję, należą do nurtu publicystycznego niż naukowego.

Rozważania uzupełniające do problematyki narodu

Joanna Kurczewska wyróżnia w socjologii polskiej dwa modele refleksji nad narodem: model kulturowy oraz model polityczny¹²¹. W refleksji pierwszego typu kategorię narodu pojmowano jako kategorię mistyczną, psychologiczną, moralną, kulturowo-historyczną. Z kolei w drugim ujęciu kategorią narodu posługiwano się w kontekście analiz przemian politycznych, strukturalnych, instytucjonalno-ekonomicznych. W analizach, w których stosowano model pierwszy, zwracano uwagę głównie na zjawiska kulturowe i psychospołeczne.

¹²⁰ Zob. S. Szczepanowski: *Idea polska. Wybór pism...*, s. 257. Niewolniczy charakter ludu rosyjskiego często stawał się obiektem krytyki myślicieli. Taki sąd wyrażał choćby Henryk Kamiński w pracy *Rosja i Europa. Polska. Wstęp do badań nad Rosją i Moskalami* (1857).

¹²¹ Zob. J. Kurczewska: *Naród w socjologii polskiej. Od Józefa Supińskiego do Aleksandra Hertza*. W: *Dusza społeczeństwa. Naród w polskiej myśli socjologicznej*. Red. J. Kurczewska. Warszawa 2002, s. 11; Eadem: *Naród w socjologii i ideologii polskiej*. Warszawa 1979, s. 307–308.

W ujęciu tym koncentrowano się między innymi na problemie indywidualności narodu, przejawiającej się w sferze wartości kulturowych. Problematyka narodu w polskiej myśli społecznej jest bardzo zróżnicowana. Jednym z zagadnień, jakie podejmowano, była kwestia charakteru narodu polskiego. I tu zajmowano się przede wszystkim psychiką narodu, czy też jego duszą. Psychologizujące ujęcie charakteru narodowego cechuje nie tylko prace Kochanowskiego, ale także Zygmunta Balickiego, Edwarda Abramowskiego¹²².

Warto napomknąć o jednej ze współczesnych koncepcji narodu, o tej mianowicie, którą przedstawił ks. C.S. Bartnik. Według opinii ks. C.S. Bartnika „naród” należy do pojęć bardzo trudnych, które raczej się czuje, niż rozumie¹²³. Różne nauki próbują nam to pojęcie przybliżyć, z rozmaitymi skutkami. Ks. C.S. Bartnik twierdzi, że „naród jest to względnie samoistna, dynamiczna postać wielkospołecznej egzystencji somatyczno-duchowej rodzaju ludzkiego we wspólnej niszy życia oraz o organicznej i egzystencjalnej współzależności”¹²⁴. W analogii do jednostki naród ma wymiar duchowy, cielesny i osobowy. Na aspekt cielesny narodu składają się wspólne dzieje, terytorium, kultura materialna. Natomiast wymiar psychiczno-duchowy stanowią: wartości wyższe, samoświadomość, poczucie wspólnoty etnicznej, podmiotowość zbiorowa, kultura duchowa, język, „samowychowanie narodowe”. Oba te komponenty — zdaniem ks. Bartnika — prowadzą do wyższej syntezy życia w postaci takiej, jaką przedstawili dziewiętnastowieczni filozofowie narodowi, pisząc o „jaźni polskiej”. W dzisiejszych czasach znacznie częściej — uważa filozof — bierze się pod uwagę czynnik „osobowości narodowej”. Narodowość to raczej poczucie wspólnej jaźni niż sprawa pochodzenia etnicznego. W podobnym tonie wypowiada się Stanisław Jedynek, według którego naród „to przede wszystkim wspólnota duchowa złączona więzami uczuć, przeżyć historycznych, tradycji, a także mniejszą lub większą wolą jedności”¹²⁵.

¹²² Odnotujemy, że Abramowski źródła tożsamości narodowej upatruje w podświadomości. Również w podświadomości — zdaniem filozofa — mają siedlisko tak zwane wspomnienia odziedziczone, które „stanowią mogą podstawowe zjawisko psychologii narodu”, gdyż bez nich jest ona „niezrozumiała zupełnie”. Ciągłość kultury narodowej jest, pomimo utraty państwowości, dowodem — zdaniem Abramowskiego — na to, że tkwi w niej „jądro indywidualne, przyrodzone, przechowane w organizmach żyjących dusze przodków”. Zob. E. Abramowski: *Badania doświadczalne nad pamięcią*. T. 2. Warszawa 1911, s. 104.

¹²³ Zob. C.S. Bartnik: *Kiedy myślę naród*. Radom 2003, s. 16.

¹²⁴ Ibidem, s. 17.

¹²⁵ S. Jedynek: *Naród, społeczeństwo...*, s. 56.

Kochanowski pisze, że „wszystkie narody muszą jednakowo rodzić się i umierać, jeść, spać i trawić, lecz nie jednakowo myśleć, mówić, modlić się i śpiewać — dzieli to życie gatunku naszego na dwie różne sfery: materialną, ogólnoludzką, tj. antropologiczną, i duchową, swoiście psychologiczną, tj. narodową”¹²⁶. Odwołanie się do zacytowanych słów autora *Polski w świetle psychiki własnej i obcej* pozwala zauważyć, że pojmując naród w kategoriach duchowo-etycznych. Dlatego nasuwa się tu analogia do koncepcji narodu, jakie głosili romantycy. W czasach romantyzmu budziła się w narodach świadomość indywidualności, a także przekonanie wywodzące się od J.G. Herdera¹²⁷, że narody są dziełami boskimi. Herder głosił koncepcję duchów narodowych, przypisując im podstawową rolę w procesie historycznym. Według niemieckiego filozofa cechy każdego narodu pozostają niezmiennie, natomiast narody różnią się charakterem. Herder wierzył w wielką przyszłość narodów słowiańskich. Filozof ten postulował badanie swoistości każdego narodu oraz uznania równej wartości kultur poszczególnych narodów ze względu właśnie na ich swoistość. Romantycy pojmowali narody jako „szkoły duchów”, zgodnie z poglądami J.G. Fichtego i G.W.F. Hegla.

Romantycy polscy szczególnie akcentowali znaczenie czynników kulturowych i psychicznych oraz świadomość podobnych celów, do jakich powołane zostały narody¹²⁸. W koncepcjach narodu podkre-

¹²⁶ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 31.

¹²⁷ J.G. Herder koncepcję narodu zawarł w dziele *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—1791). Pierwsze wydanie w języku polskim ukazało się w 1838 roku. Herder twierdził, że rozwój życia i kultur narodowych uzależniony jest od warunków geograficznych, ustroju, świadomości społeczeństwa. Zdaniem Herdera, klimat (przyroda) ma duży wpływ na charakter narodów. Jednocześnie filozof przestrzegał przed „ryzykiem geografizmu”. Należy wspomnieć, że myśliciel ten upatrywał w charakterze narodowym Słowian ich zalet. Jego zdaniem, plemiona słowiańskie nie były nigdy tak „wojennym i awanturniczym ludem, jak Germanie, raczej posuwały się cicho za nimi, zajmując opuszczone przez nich miejsca”. Zob. J.G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. Tłum. J. Gałęcki. T. 2. Warszawa 1962, s. 326.

¹²⁸ Natomiast w odniesieniu do problemów politycznych „myślenie romantyczne” — pisze Tomasz Weiss — „to swoisty, mistyczny sposób rozumienia istoty »ducha narodowego«. W tym sposobie rozumienia »ducha narodowego« mieści się postulat cierpienia, ofiary, składający się na przekonanie, że tak pojętą świadomość narodową (ducha narodowego) można, powinno się przeciwstawić jako równorzędną siłę (duchową) siłę politycznej reprezentowanej przez państwo”. Zdobyczą romantyzmu było zatem ukształtowanie swoistej świadomości, pozwalającej przetrwać narodowi polskiemu w okresie niewoli. Zob. T. Weiss: *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*. Warszawa 1974, s. 11.

ślano w epoce romantyzmu znaczenie pierwiastków duchowych. Polscy trzej wieszczowie romantyczni nie traktowali narodu jako sumy jednostek, lecz uznawali go za duchową całość. Tak pojmował naród choćby Zygmunt Krasiński i to z jego poglądami najbliższej korespondują myśli Kochanowskiego. Według Krasińskiego naród „jest całością duchową, zbiorowo żyjącą, która dąży do zlania się w jeden nastrój z innymi podobnymi, wcale swoich odrębnych przymiotów nie tracąc”¹²⁹. Krasiński ujmując ducha narodu jako autentyczny podmiot dziejów, a każdy naród przejawia dążenia do podkreślenia swej odrębności. Twórcy romantyczni byli przekonani o istnieniu charakterów narodowych, których wysoki poziom moralny niejednokrotnie podkreślali. O wartości charakterów narodowych (utożsamianych z narodowością) decydowały te cechy, które wyróżniały każdy z nich, a także pozwalały im zachować tożsamość narodową w okresie niewoli. Powtórzę trafną uwagę Aleksandra Bocheńskiego, że romantyzm polski wniósł do psychiki narodowej „poczucie spójni narodowej i gotowość do ofiar dla niej”¹³⁰.

W epoce romantyzmu rozprzestrzeniały się idee mesjanistyczne. Mesjaniści głosili pogląd o nadchodzeniu nowej epoki dziejów — epoki sprawiedliwości i wielkości duchowej, do której z woli Boga poprowadzi ludzkość wybrany naród. Mesjanizm znalazł orędowników w osobach między innymi: Józefa Hoene-Wrońskiego, Zygmunta Krasińskiego, Adama Mickiewicza. Zarówno Mickiewicz, jak i Krasiński uzasadniali misję dziejową Polski cierpieniem ojczyzny. Obaj wieszczowie akcentowali apostołstwo Polski wśród narodów¹³¹. Misję narodu interpretowano różnie, wierzono jednakże w istnienie narodu wybranego, mającego zrealizować określone zadania w planie providencjalistycznym. Z kolei przedstawiciele mesjanizmu neoromantycznego dążyli do rozbudzenia emocji duchowych społeczeństwa dzięki rozwojowi sztuki, symbolizacji i idealizacji kultury narodowej¹³². Na przełomie XIX i XX wieku właśnie w refleksji nad narodem najsilniej odrodziła się myśl romantyczna. Zwolennicy mesjanistycznego powołania narodu polskiego: A. Chołoniewski, S. Szczepanowski, W. Lutosławski, wyrażali opinię, że naród

¹²⁹ Z. Krasiński: *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*. W: Idem: *Pisma filozoficzne i polityczne*. Wydał i notami opatrzył P. Hertz. Warszawa 1999, s. 31.

¹³⁰ A. Bocheński: *Rzecz o psychice narodu polskiego*. Warszawa 1986, s. 22.

¹³¹ Zob. Z. Miedziński: *Osobowość i przyszłość. Zygmunt Krasiński na tle historii filozofii romantycznej i polskiej filozofii narodowej*. Katowice 1999, s. 116.

¹³² Zob. C.S. Bartnik: *Idea polskości...*, s. 173.

polski charakteryzuje się zespołem cech, które pretendują go do odgrywania czołowej roli na naszym kontynencie. Takie cechy, jak umiłowanie wolności, demokracja, tolerancja, przewaga uczucia nad rozumem, bohaterstwo, składają się na niepowtarzalny, głęboki charakter Polaków, manifestujący się w duchu narodu. Trafnie zwraca uwagę Marek N. Jakubowski, że Polski modernizm nie bez przyczyny nazywamy neoromantyzmem, ponieważ „Dla jego twórców romantyzm Polski oznaczał najwyższy, najbardziej podziwiany wykwit własnej, polskiej kultury, a to znaczyło kultury rzeczywistej, oryginalnej, oddającej najpełniej istotę narodu”¹³³.

Kochanowski znalazł poglądy mesjanistów polskich. Rozważając przyczyny upadku politycznego naszego państwa, odwoływał się do poglądów romantyków. Pisał bowiem, że można natrafić na opinię o Polsce jako „to zakuwanej w zbroję hartowną rycerza-mocarza, to spowijanej w białe szaty Chrystusa narodów, to znowu otulonej w płaszcz sfinkswy ich »Hamleta«”¹³⁴. To saintsimoniści nazwali Francję „Chrystusem narodów” i tak samo nazwał Polskę Adam Mickiewicz, głosząc, że misją Polski jest uetycznienie stosunków politycznych. Mickiewicz misję odrodzicielską przypisywał Słowianom — ludowi dziewiczemu, który odcina się od racjonalizmu, nie jest zepsuty przez industrializację i nie jest skrepowany przeszłością historyczną. Wśród Słowian to Polska, która tyle wycierpiała, miała objąć przywództwo.

Z całą pewnością należy przypisać poglądy Kochanowskiego do nurtu neoromantycznego¹³⁵. Świadczy o tym nie tylko fakt, że zaczerpnął od naszych wieszczów narodowych pewne pomysły, jak choćby ideę Królestwa Bożego na ziemi, czy też przekonanie o posłannictwie dziejowym narodu polskiego¹³⁶. Odradzają się w jego twórczości niektóre romantyczne kategorie interpretacyjne, jak; „duch narodu” czy „misja dziejowa narodu”. Kochanowski, podobnie jak mesjaniści, wielkości Polski upatrywał w odrębnych cechach jej

¹³³ M.N. Jakubowski: *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*. Toruń 2004, s. 215.

¹³⁴ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 377.

¹³⁵ Dzieje terminu „neoromantyzm” ukazuje T. Weiss: *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu...*, s. 8—9.

¹³⁶ Andrzej Walicki zwraca uwagę, że należy rozróżnić między romantyczną ideą posłannictwa narodowego a mesjanizmem. Niewątpliwie, polski mesjanizm romantyczny głosił ideę posłannictwa narodów, ale nie znaczy to, że ta ostatnia była równoznaczna z mesjanizmem. Idea misji narodowej przechodzi w mesjanizm dopiero wtedy, gdy ujmowana jest w kategoriach soteriologicznych. Zob. A. Walicki: *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970, s. 189.

ustroju społeczno-państwowego. Tak samo jak mesjaniści, mówił o religijnym podłożu życia narodowego¹³⁷. Natomiast misja narodu polskiego ma dla Kochanowskiego charakter kulturowy, polega na kultywowaniu wartości, które są charakterystyczne dla rdzennej polskości i które powinny stać się wzorem dla innych narodów. Filozof zakładał (podobnie jak S. Szczepanowski), że źródła twórczości tkwią w narodzie, a kultura może się rozwijać tylko na narodowych podstawach. Dlatego przestrzegał przed wpływem dorobku cywilizacyjnego innych narodów. Podpisuję się pod opinią Juliusza Kleinera, że poglądy Kochanowskiego dotyczące dziejów Polski nie są powrotem do idei dawnych, „Ale rezultaty [...] bliskie są temu, co Mickiewicz mówił o człowieku wiecznym i co Słowacki wielbił w dawnej Rzeczypospolitej, dającej pełną swobodę rozwoju duchom najwyższym”¹³⁸. Kochanowskiego koncepcję narodu można określić jako neoromantyczną, podejmującą problematykę myśli romantycznej, ale zarazem wobec romantyzmu krytyczną. Za najwyższy wyraz ducha polskiego uważał romantyczny mesjanizm (spośród przedstawicieli romantyzmu najbardziej cenił A. Mickiewicza¹³⁹), ale jednocześnie wytykał mu nadmiar „lekceważącego rzeczy poziome optymizmu”.

Zwróć jeszcze uwagę na posługiwanie się przez Kochanowskiego pojęciem „dusza narodu”. Współcześnie A. Wierzbicki czyni trafne spostrzeżenie, że Kochanowski nie nadawał temu pojęciu wyraźnie metafizycznego charakteru, skoro pisał, że o charakterze psychiki decydują warunki określonego „podniebia”, a więc czynniki ziemskie, które są zmienne¹⁴⁰. Należy wszakże podkreślić, że Kochanowski nie trzymał się kurczowo tego stanowiska, ponieważ

¹³⁷ Wiązanie w polskiej filozofii romantycznej religii ze sprawą narodowości łączyło się — jak zauważa Bolesław Andrzejewski — z ówczesną sytuacją polityczną Polski. Państwo polskie nie istniało i jedyną „ostoją nadziei był w tym względzie naród”. Dlatego właśnie naród, a nie państwo romantycy uczynili centrum swych rozważań, starając się utrzymać jego realność. Szansę taką dawało odwołanie się do religijnych uczuć społeczeństwa. Zob. B. Andrzejewski: *Przyczynek do charakterystyki polskiej filozofii romantycznej*. W: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*. Red. B. Andrzejewski. Poznań 1997, s. 205.

¹³⁸ J. Kleiner: *Na drogach ku syntezie polskości...*, s. 8.

¹³⁹ Adam Mickiewicz również wychodził z przekonania, że nigdzie na świecie nie pozostawiono jednostce tak wielkiej wolności, jak w Polsce. Zob. A. Mickiewicz: *Literatura słowiańska*. Kurs III. Wykład XXV. W: Idem: *Dzieła. Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*. T. 11. Warszawa 1953, s. 192.

¹⁴⁰ Zob. A. Wierzbicki: *Naród — państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*. Wrocław 1978, s. 108.

w jego wywodach przewija się metafizyczne, czy nawet antropologiczne pojmowanie „duszy narodu”.

Zbigniew Kuderowicz stwierdził, że przynależność poglądów Kochanowskiego do modernizmu jest sprawą kontrowersyjną¹⁴¹. Moim zdaniem, Kochanowski podejmował krąg problemów swoistych dla światopoglądowych dyskusji w kręgu modernizmu¹⁴², choć oczywiście można podać i takie założenia jego systemu, które nie korespondują z tym nurtem, jak choćby odwoływanie się do praw natury. To właśnie krytyka cywilizacji przemysłowej (tę przybliżyć w następnym rozdziale) i teoria narodu, którą głosił, zbliżają — w mojej opinii — myśliciela do tego światopoglądu, choć nie do wszystkich jego odłamów. Zakładam, że poglądy Kochanowskiego w dużym stopniu ukształtował modernizm. Szczególnie o jego refleksji nad narodem, charakterem narodu polskiego oraz nad historią Polski można powiedzieć, że oparte są na modernistycznej interpretacji. Zestawienie poglądów Kochanowskiego z zapatrywaniami myślicieli epoki modernizmu pozwala zauważyć zbieżne motywy w ich twórczości. Należy do nich na przykład: bezkrytyczna apologetyka narodowej przeszłości, wiara we własny naród, elitaryzm, uznanie szlachty za twórcę kultury polskiej, doszukiwanie się aryjskiej genealogii narodu polskiego, posługiwanie się pojęciem „dusza narodu”¹⁴³. Jak pisze Roman Padoł: „To, co moderniści twierdzili o charakterze narodowym i dziejach Polski, ukazuje wartości, które cenili, były to ich wartości i w pewnym zakresie wartości ich epoki”¹⁴⁴. Wartości uznawane przez modernistów były bliskie Kochanowskiemu. To przedstawiciele polskiego modernizmu stwierdzali — podobnie, jak czynił to Kochanowski — że katolicyzm zrół się z historią Polski i że najbardziej odpowiada on naszym wartościom oraz właściwościom¹⁴⁵. To myśliciele modernizmu podkreślali odrębność, swoistość i niepowtarzalność narodów. „Každy

¹⁴¹ Zob. Z. Kuderowicz: *Artyści i historia*. Wrocław 1980, s. 114.

¹⁴² Zdaniem Haliny Floryńskiej, terminu „modernizm” używa się na określenie formacji przełomu XIX i XX wieku, którą charakteryzuje się zazwyczaj jako reakcję antypozytywistyczną. Cechuje ją również dążność do odrodzenia metafizyki, jak też tendencji neoromantycznych. Zob. H. Floryńska: „*Idea Polski*” w *publicystyce modernistycznej*. W: *Idee i koncepcja narodu w polskiej myśli politycznej czasów poroborowych*. Red. J. Goćkowski i A. Walicki. Warszawa 1977, s. 287.

¹⁴³ Jak twierdzi L. Gawor, cały nurt neomesjanistyczny posługiwał się pojęciem „dusza narodu”. Zob. L. Gawor: *Modernizm w Polsce*. W: *Zarys historii filozofii i myśli społecznej w Polsce*. Red. S. Jedynak. Warszawa 1985.

¹⁴⁴ R. Padoł: *Filozofia religii polskiego modernizmu*. Kraków 1982, s. 183.

¹⁴⁵ Zob. ibidem, s. 195.

naród — stwierdzał Przybyszewski — posiada jakiś jeden specyficzny ton, do którego cała dusza jego jest dostrojona”. I dodawał: „Ten zasadniczy ton zabarwia wszelkie uczucia, wrażenia, przeżycia swa, jemu tylko właściwą barwą i swoim mocarnym duchem karmi i syci wszystko, co w duszy człowieka się odbywa”¹⁴⁶. Z kolei S. Brzozowski pisał: „Każdy naród posiada swoją własną atmosferę nawyków, tradycji, w samym języku zamkniętych wartościowań i doświadczeń: każdy naród stanowi pewną organiczną całość”¹⁴⁷. Naród był dla Brzozowskiego „związkiem psychiki z bytem”. Myśli Kochanowskiego w wielu punktach wykazują podobieństwo do tez zawartych w pismach takich myślicieli, jak Chołoniewski, Szczepanowski, Górski, Lutosławski. Widoczna jest — jak wspomniałam — w jego koncepcji narodu asymilacja poglądów romantycznych. Do dziedzictwa romantycznego przyznawał się cały modernizm¹⁴⁸, znajdując w nim ugruntowanie własnego światopoglądu. Ale należy podkreślić, że modernizm polski cechowała duża niejednorodność. To w nurtach myśli modernistycznej programowo mieściła się problematyka narodowa. Według modernistów naród określony jest przez typ życia intelektualno-emocjonalnego, przez rodzaj świadomości, która przejawia się w kulturze¹⁴⁹. Odrzucając pojęcie narodu oparte na wspólnocie instytucjonalnej, posługiwali się moderniści pojęciem „rasa duchowa”, „dusza narodu”, ale też wyraźnie podkreślali odrębność narodów. Kulturowanie narodowości ma ścisły związek z ciągłością życia duchowego danej zbiorowości. Jak zauważa Halina Floryńska, dla neoromantycznych koncepcji narodu charakterystyczny jest przede wszystkim sprzeciw wobec metodologicznych założeń pozytywizmu, a także odrzucenie pesymistycznej oceny historii Polski dokonanej przez przedstawicieli szkoły krakowskiej¹⁵⁰.

Jeszcze o jednym wspólnym z romantyczną i neoromantyczną wizją świata należy wspomnieć przy okazji analizy dorobku Kochanowskiego. Dzieląc ludzkość na indywidualistów i gromadowców, po-

¹⁴⁶ S. Przybyszewski: *Szopen a naród*. Kraków [ok. 1910], s. 25—26.

¹⁴⁷ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski...*, s. 236.

¹⁴⁸ Marek Sojka pisze: „Modernizm, na którego określenie nieprzypadkowo używa się również nazwy neoromantyzm, zawiera wyraźne nawiązanie i ustosunkowanie do romantyzmu, do filozofii i kultury stworzonej w tym czasie”. Zob. M. Sojka: *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*. Wrocław 1986, s. 13.

¹⁴⁹ Zob. H. Floryńska: *Spadkobiercy „Króla-Ducha”. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*. Wrocław 1976, s. 87.

¹⁵⁰ Zob. H. Floryńska: *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski...*, s. 275.

szedł tą samą drogą, co pewna grupa współczesnych mu myślicieli, którzy wyróżniali w społeczeństwie wielkich indywidualistów i tłum (S.I. Witkiewicz, A. Górski). Poglądy Kochanowskiego harmonizowały z charakterystyczną dla modernizmu tendencją do podkreślania duchowego indywidualizmu jednostek i kulturowej roli elit, a także zainteresowaniem irracjonalnymi czynnikami psychiki społecznej czy z ideą kryzysu kultury europejskiej, jak też z przyznawaniem pierwszeństwa wartościom kulturowym i moralnym przed wartościami materialnymi i cywilizacyjnymi. Przecież apoteoza jednostki, dążenie do przejawu indywidualności — to tak charakterystyczne założenia modernizmu. Ocena historii narodowej, dokonana przez Kochanowskiego, jest bardzo bliska legendzie mesjanistycznej. Synteza historyczna, zbudowana na pojęciu psychiki narodu jako przyczyny, a nie wytworu wydarzeń historycznych, zawiera elementy utopii przeszłościowej, a jednocześnie służy historiozofowi do ukazania ciągłości życia narodowego oraz przewidywania przyszłości. Kochanowski podtrzymywał sformułowane w romantyzmie przekonanie, że naród, tracąc byt państwowy, nie ginie, jeśli trwa jego duchowa odrębność. Historiozof ten, podobnie jak większość modernistów, podkreślał swoistość, niepowtarzalność, odrębność naszego narodu oraz nadzwyczajne przywiązanie Polaków do wolności. Wspomnę tu S. Brzozowskiego refleksję nad problematyką narodu. Ten filozof w pracy *Legenda Młodej Polski* twierdził, że psychika Polaków jest rezultatem dziejów, wynikiem twardej, biologiczno-społecznej walki. Jaka wizję Polski miał Brzozowski — najlepiej oddają jego słowa: „[...] chcemy Polski energicznej i śmiałej, groźnej i niebezpiecznej, o silnym, wytrwałym temperamencie. Chcemy być narodem; mieć musimy odwagę życia”¹⁵¹. Wywodzący się z romantyzmu kult biernego cierpienia Brzozowski chciał zastąpić wizją narodu zwycięskiego. Psychika polska — pisał Brzozowski — potrzebuje „biologicznej siły”, a nie „wzruszeniowego promieniowania”.

Przypomnę, że także poglądy Kochanowskiego na naukę historii wskazywały zbieżność z tendencjami, jakie zaznaczyły się w ruchu modernistycznym. Przeciwwstawianie nauce historii wiedzy intuicyjnej, która odkrywa psychikę narodu i jego wartości, było głównym przesłaniem tendencji mesjanistycznych. Poszukiwanie swoistych narodowych wartości, psychiki narodu, narodowej misji łączono dość powszechnie z koncepcją niedyskursywnego poznania historycznego.

¹⁵¹ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski...*, s. 438.

Kazimierz Wyka twierdzi, że „koronę modernizmu” stanowił spirytualizm¹⁵². To sam W. Lutosławski, wymieniając polskich spirytualistów mesjanistów, zaczyna wyliczanie od Hoene-Wrońskiego, a kończy je na J.K. Kochanowskim¹⁵³. Spirytualizm Kochanowskiego zawiera elementy teleologii, przyjmuje za cel idealny wspólne powołanie ludzkości, spełnienie się człowieczeństwa w jego duchowej istocie (uduchowienie ludzkości). Idąc tokiem myśli K. Wyki, przytoczę jego trafne spostrzeżenie, że w programie modernizmu przewijała się głęboka potrzeba duchowości. „Szukanie wartości duchowych za wszelką cenę, wszędzie, wiara w wyższość tych wartości [...]”¹⁵⁴. Na pewno można tę opinię odnieść do światopoglądu Kochanowskiego. Może tylko fakt, że Kochanowski raczej bronił się przed posługiwaniem się takimi pojęciami, jak „metafizyka”, „mesjanizm”, „mistycyzm”, sprawił, że czasami odnosi się wrażenie, jakoby jego światopogląd nie mieścił się w kanonach nurtu modernistycznego. W *Postępie ludzkości...* twierdził, że badaczowi praw rozwoju historycznego „zbędny jest »mistycyzm«, sztuczna mądrość i »metafizyka«: zbędne samounicestwienie się i ucieczka od świata”¹⁵⁵. W swej refleksji filozoficznej Kochanowski podkreślał dualizm materii i ducha. Sądził, że materii i rządzących nią praw nie można poznać „do głębi”. Materią rządzą prawa natury, a „poza nią, choć w życiu z nią zespolona, panuje sfera ducha”¹⁵⁶.

Według Jana Kaczyńskiego w poglądach Kochanowskiego zauważa się nawiązanie do myśli Juliusza Słowackiego¹⁵⁷. Tak jak w filozofii poety, również w ujęciu historyka „nic dla cielesnego celu nie istniało”, lecz „wszystko przez ducha i dla ducha jest”. Tak jak Słowacki,

¹⁵² Zob. K. Wyka: *Modernizm polski*. Kraków 1959, s. 92.

¹⁵³ Podstawą spirytualizmu — twierdził W. Lutosławski — jest odkrycie jaźni, prowadzące do uznania pierwszeństwa woli nad umysłem, a naczelnym „dogmatem spirytualizmu jest niezniszczalność jaźni, czyli nieśmiertelnej duszy”. Wiara w nieśmiertelność duszy wyraża w odrębny sposób zasadniczą prawdę rzeczywistego istnienia jaźni. Duszą nazywamy to, co jest przyczyną zjawisk duchowych w innym człowieku. Jaźń zaś jest tym, „czym ja sam jestem, dla siebie samego: zatem znana jest od wnętrza jako istota świadoma własnego istnienia”. Dlatego pojęcie nieśmiertelności duszy stanowi „przygotowanie” do uznania nieśmiertelności jaźni. Zob. W. Lutosławski: *Spirytualizm jako pogląd na świat*. Warszawa 1925, s. 9—10.

¹⁵⁴ K. Wyka: *Modernizm polski...*, s. 92.

¹⁵⁵ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 254.

¹⁵⁶ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 51.

¹⁵⁷ Por. J. Kaczyński: *Studia z historii idei w Polsce*. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski). Olsztyn 1989, s. 85.

również Kochanowski był apologetą ducha. Lecz chyba nie tylko do tego wieszcza narodowego się odwoływał, choć należy podkreślić, że w swych pracach nie podejmował bezpośredniej polemiki z poetami romantyzmu ani nie powoływał się wprost na żadnego z nich. Wypowiedź Kochanowskiego, że „Pod słońcem Polski zdolen jest, jak wskazują dzieje i kultura nasza, dojrzeć typ najdoskonalszy »człowieka wiecznego«”¹⁵⁸, czy też słowa: „Nie jest przeto przesadą powiedzenie o Polsce historycznej: o typie jej dziejowym rdzennym, że jest ona Synem Bożym narodów — Chrystusem ich nie tylko w cierpieniu, ale i w kwietnych radościach życia”¹⁵⁹, świadczą, że ten myśliciel czerpał z dziedzictwa innych mesjanistów. W *Postępie ludzkości...* twierdził, że pchnąć ludzkości na wyżyny rozwoju nie może żadna doktryna, a „Wyręczyć je może i musi — tylko — syn Boży: jednostka ludzka”¹⁶⁰. Dlatego jeśli nawet Kochanowski nie powołuje się na polskich romantyków, to jednak tak samo jak oni posługuje się wprowadzonymi przez nich kategoriami myślowymi. Konkludując: poglądy Kochanowskiego były zbieżne z myślą mesjanistyczną czasów romantyzmu, z poglądami dość popularnymi na przełomie XIX i XX wieku, do których ten historiozof również nawiązywał.

Trafną tezę J.S. Bystronia, że problem narodu jest tym, co nadaje oryginalność i odrębność socjologii polskiej w porównaniu z socjologią europejską¹⁶¹, także można odnieść do koncepcji Kochanowskiego, który oprócz Z. Balickiego, E. Majewskiego¹⁶² ujmował naród w kategoriach psychosocjologicznych. Charakterystyczne jest także w teorii Kochanowskiego rozróżnienie między narodem i państwem, co nie było częstym ujęciem w socjologii początku XX wieku¹⁶³. We-

¹⁵⁸ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 341.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 343.

¹⁶⁰ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 254.

¹⁶¹ Por. J.S. Bystron: *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej...*, s. 191; Idem: *Pojęcie narodu w socjologii polskiej*. „Rok Polski” 1916, T. 5.

¹⁶² Według opinii E. Majewskiego, przedstawionej w *Nauce o cywilizacji*, naród to całość psychofizyczna, mająca własną duszę i ducha, czyli własną psychikę, której dusze ludzkie są częstkami składowymi. Dusza narodu to „realność” psychiczna wyższego rzędu, której granice wyznacza język narodu. Majewski był zwolennikiem odrębności psychicznej narodów, wypowiadał się też o różnicach w ich charakterze. Odmienność psychiki narodu płynie — zdaniem Majewskiego — z uwarunkowań językowych. Zob. G. Szumera: *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*. Katowice 2007, s. 79.

¹⁶³ Współcześnie na przykład Ernest Gellner twierdzi, że narody i państwa są „bytami przygodnymi”, istniały nie zawsze i nie wszędzie. Myśliciel ten podkreśla rolę

dług opinii wspomnianego J.S. Bystronia to poczucie jedności, żywotności i niepodzielności narodu, przeciwstawianie się państwu zaborczemu zapewniło w socjologii polskiej wyjątkowe miejsce zagadnieniu narodu.

Kochanowski stworzył własną teorię historiozoficzną (opartą na teorii elit), na której podstawie rozpatrywał rozwój społeczeństw. Jak wspomniałam, rozwój procesu dziejowego przebiegał według — jak to określił w pracy *Wśród zagadnień naszej doby* — „prawa równowagi”¹⁶⁴, polegającego na dominacji w dziejach to jednostki, to masy. Zależnie od tego, czy główna rola w dziejach należała do jednostki, czy też do masy, dokonywał się postęp lub dochodziło do regresu. Wyróżnione kategorie miały także wpływ na właściwości psychiki narodu. Te narody, które zmierzały w kierunku „indywidualizmu”, przewyżając „gromadność”, zbliżały się do ziemskiego ideału. O charakterze narodu decydowała dominacja którejś z dwu wymienionych kategorii, a tym samym przewaga przypisanych im właściwości psychicznych. Masa urabiała typ niższy, który wykazywał takie cechy, jak: koczownictwo, przemoc, despotyzm, walka, kultura. Natomiast dominacja jednostki wpływała na takie elementy, jak: osiadłość, pokój, narodowość, ewolucja, cywilizacja¹⁶⁵. Typ polski — jak wspomniałam — kształtował się w warunkach indywidualizmu.

Kochanowski był przekonany o istnieniu „psychiki narodu” („zbiorowości psychicznej”), która jest źródłem jego czynów dziejowych. Zagadnienie to ma długą historię w dziejach myśli społecznej. Zdaniem Stefana Bednarka, potwierdzenie zainteresowania różnicami psychologicznymi dzielącymi narody oraz przekonania o zasadniczych podobieństwach łączących członków jednej społeczności można już odnaleźć w Biblii. Pisali o tym także pierwsi kronikarze

państwa i kultury w kształtowaniu narodu. Gellner dodaje: „[...] naród i państwo nie są tym samym bytem”. Zob. E. Gellner: *Narody i nacjonalizm*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa 1991, s. 15.

¹⁶⁴ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 158.

¹⁶⁵ Próbie odmiennego przebiegu dziejowej relacji jednostki do masy i związanego z tym kształtowania się typu psychicznego Polaków i Niemców przedstawił Kochanowski w pracy *Nad Renem i nad Wisłą. Antyteza dziejowa*. Zdaniem Kochanowskiego, znany nam okres historyczny dziejów Polski wykazuje dwa typy psychologiczne, z których pierwszy cechowała przewaga pierwiastka gromadzkiego nad jednostkowym, drugi zaś — jednostkowego nad gromadzkim. W Niemczech z kolei było odwrotnie i tam w najdalszej przeszłości zaznaczała się przewaga jednostki nad gromadą, a później (około XVI wieku) doszło do dominacji pierwiastków gromadzkich nad jednostkowymi.

i historycy (na przykład Tacyt o Germanach, Długosz)¹⁶⁶. Choć modernści podkreślali rolę wychowania, to głównie zwracali uwagę na istnienie narodu jako duchowej wspólnoty, a więc narodowa była — ich zdaniem — wynikiem przechowywanej w nieuświadomionej postaci psychiki narodowej. Historycy działający w okresie międzywojennym często wypowiadali się na temat miejsca i roli charakterologii narodowej w badaniach historycznych¹⁶⁷. Charakter narodowy nie zawsze uważano za rzeczywisty przedmiot badania naukowego, a jego istnienie podaje się w wątpliwość do dziś. Problem charakteru narodowego jest sprawą sporną, jedni go uznają, inni uważają za fikcję. Wielu psychologów współcześnie potwierdza istnienie charakteru narodowego¹⁶⁸. Jak zauważył Jan Szczepański, psychologowie próbowali znaleźć metody określenia charakteru narodowego różnych narodów po to, aby móc przewidywać ich reakcje na różne sytuacje¹⁶⁹. Także socjologowie potwierdzają, że odmienny bieg historii i kultury prowadzi do kształtowania się właściwości psychicznych poszczególnych narodów, które różnią je od siebie. Taką opinię wyrażał J. Wiatr, według którego pod wpływem historii i różnych kultur wytwarzają się właściwości psychiczne narodów, różnicujące je od innych¹⁷⁰. Antonina Kłoskowska pisze, że w życiu społeczeństw bywają takie wydarzenia, w których wyjaśnieniu nie sposób odrzucić hipotezy oddziaływania takiego czynnika, jak charakter narodowy¹⁷¹. Edmund Lewandowski w pracy *Charakter narodowy Polaków*

¹⁶⁶ Zob. S. Bednarek: *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki...*, s. 13.

¹⁶⁷ Zafascynowanie charakterologią widoczne jest w twórczości między innymi Tadeusza Brzeskiego, Bogdana Suchodolskiego, Ignacego Chrzanowskiego, Franciszka Bujaka.

¹⁶⁸ Opinię potwierdzającą istnienie charakteru narodowego wyraża Antoni Kępiński. Pisze, że „teoretycznie można [...] przyjąć istnienie charakteru narodowego, i to nawet opartego na swoistym genotypie”. Zob. A. Kępiński: *Psychopatie*. Warszawa 1977, s. 89. Kępiński uważa, że wśród Polaków przeważa typ histeryczny i psychasteniczny. Ten pierwszy to w zasadzie typ szlachecki, to polskie „zastaw się, a postaw się”, polonez, szarża ułanów na czołgi, polskie sejmikowanie, *liberum veto*, przedziwna mieszanina cnót i zalet. Natomiast polski psychastenik to typ polskiego kmiecia — cichy, pracowity, spokojny, nie wadzący nikomu, ale też uparty i twardy. Z kolei psycholog Kazimierz Dąbrowski wyróżnił u Polaków osiem cech dodatnich i dwanaście ujemnych. Cechy te są w dużym stopniu zbieżne z tym, co o Polakach pisał Kochanowski.

¹⁶⁹ Zob. J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970, s. 147.

¹⁷⁰ Por. J. Wiatr: *Naród i państwo. Socjologiczne problemy kwestii narodowej*. Warszawa 1973, s. 351.

¹⁷¹ Zob. A. Kłoskowska: „Charakter narodowy” a osobowość we współczesnej problematyce badań społecznych. „Kultura i Społeczeństwo” 1957, T. 1, nr 1, s. 84.

i innych twierdzi, że charakter narodowy to historycznie ukształtowany, względnie trwałe syndrom postaw i wzorów zachowań, typowy dla członków danego narodu. Zdaniem Stanisława Wójcika, „Poznanie charakteru przejawia się [...] w wykryciu takich podstawowych czy raczej swoistych ich dodatnich lub ujemnych cech psychicznych, występujących z dużą częstotliwością i w proporcjonalnym rozkładzie w całej populacji narodowej, które pozwalają przewidywać jej zachowanie”¹⁷². Wśród współczesnych filozofów między innymi J. Jaroń za potrzebne uznaje interdyscyplinarne badania nad charakterem narodowym Polaków¹⁷³. Także J.M. Bocheński podziela pogląd o istnieniu typów psychicznych, ukształtowanych pod wpływem takich czynników, jak historia, warunki geograficzne. Filozof pisze: „Co do różnicy między Francuzami, Polakami, Niemcami czy Rosjanami trzeba stwierdzić, iż natura ludzka jest w zasadzie niezmienna, ale zmienne są różne odcienie tej natury, zależne od klimatu, od warunków życia, od historii. I na tym tle powstaje nie tylko odrębny typ psychiczny, nie tylko odrębny obyczaj, ale także specyficzny sposób myślenia”¹⁷⁴. Kochanowski jednoznacznie wypowiadał się o istnieniu psychiki narodu (cechach charakteru Polaków)¹⁷⁵. Przypomnijmy, że psychikę narodu uważał za „praźródło” form politycznych i „czynów dziejowych” narodu. Dlatego też był przekonany o konieczności badania psychiki narodu. Zauważyli

¹⁷² S. Wójcik: *Cechy narodowe Polaków w polemikach okresu międzywojennego (neoromantyków — pilsudczyków — narodowych demokratów)*. Lublin 1989, s. 21.

¹⁷³ Zdaniem J. Jaronia, charakter narodowy to stereotyp zachowania narodu, stereotyp, który jest psychospołecznym rezultatem jego losów dziejowych i tradycji kulturowej. Ujmując inaczej, pod pojęciem „charakter narodowy” można rozumieć dominujący w danym narodzie typ osobowości. Jaroń uważa, że charakter narodowy zmienia się pod wpływem warunków politycznych i społeczno-ekonomicznych. Filozof podkreśla, że pojęcia „charakter narodowy” używano zamiennie z terminami „dusza narodu”, „psychika”, „struktura psychiczna”. Zob. J. Jaroń: *Rozważania etyczno-socjologiczne o charakterze narodowym Polaków...*, s. 109.

¹⁷⁴ J.M. Bocheński: *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów 1999, s. 30.

¹⁷⁵ Również Bogdan Suchodolski uznawał wówczas badania psychocharakterologiczne za główny przedmiot „nauki o człowieku przyszłości”. „Ma ona swoje zadania — pisał — badać i określać funkcjonalnie typ człowieka w zależności od warunków czasowych i lokalnych. [...] Musi mieć swoje metody oparte o nauki psychologiczne i socjologiczne. Zajmuje też swoją postawę wobec źródeł: pomija te wiadomości, które są cenne tylko dla ustalenia rozwoju poszczególnych gałęzi kultury, a wylawia te, które świadczą o pewnej znamiennej postawie psychicznej ludzi danej epoki”. Zob. B. Suchodolski: *Nauka o człowieku przyszłości*. „Myśl Narodowa” 1926, nr 10, s. 147.

to ówcześni myśliciele, o czym może świadczyć wypowiedź Stanisława Studenckiego: „Dotychczasowe dzieje Polski, jak stwierdzają historiozofowie J.K. Kochanowski, A. Chołoniewski, F. Koneczny, sprzyjały rozwojowi Polaka o łagodnym charakterze (*dulcis sanguis Polonorum*), którego cechuje kult wolności i indywidualizmu (Chołoniewski) oraz odwaga, męstwo, szczodrość, prawość, gościnność, kobiecość mężów, a męskość niewiast (Kochanowski)”¹⁷⁶.

Problematyka narodu stanowiła zwieńczenie humanizmu Kochanowskiego. W jego ujęciu naród jako zbiorowość duchowa realizował odrodzenie moralne. Autor *Polski w świetle psychiki własnej i obcej* łączył przyszłość z intensyfikacją uduchowienia ludzkości. W swej refleksji historiozoficznej skupił się na powołaniu narodu polskiego. Jak przekonywał, to nasz naród niewolę rekompensował rozwojem duchowym. Patriotyzm łączył z rozkwitem duchowym, opartym na chrześcijaństwie. Uważał, że naród polski, pielęgnujący wartości duchowe, aspiruje do roli przywódczej. Twierdził, że Polacy powinni być dla innych narodów „drogowskazem jako naród z Boga”. Niemniej domagał się od rodaków potwierdzenia swojej wartości czynem. Wszak droga ludzkości — pisał — wiedzie do jedności „metafizycznej” stworzenia i Boga. Osiągnąć ową jedność można przez „wysiłek uczucia, myśli i czynu”. Z pewnością myśliciel ten pragnął, aby w przyszłości dokonał się postęp duchowy ludzkości.

Narody są — zdaniem Kochanowskiego — złożone z czynników materialnych i duchowych. W jednych przewagę wzięła materia, a w drugich dominował czynnik duchowy, i to do tej drugiej grupy należał naród polski. W rozumieniu Kochanowskiego prawdziwy Polak powinien dawać zawsze prymat osobie przed jakąkolwiek rzeczą, swoją jaźń stawiać przed „światem ciała”. Autor tych słów dostrzegał w warstwie duchowej podstawę trwałości i niezniszczalności narodu. Idea narodu wiązała się z akcentowaniem psychicznej samoistności narodu. Kochanowski, podobnie jak Herder, wychodził założenia, że narody, które rozwijają wartości duchowe i moralne, przewodzą w dziejach.

Zdumiewa przenikliwość oraz intuicja tego historyka w ustalaniu drogowskazów moralnych dla współczesnych i późniejszych pokoleń rodaków. Kochanowski opowiedział się za realizacją zasad ewangelicznych w życiu zarówno jednostkowym, jak i narodowym, gdyż to

¹⁷⁶ S. Studencki: *O typach ludzkich, o charakterze polskim*. Warszawa 1937, s. 20. Cyt. za: A. Wierzbicki: *Naród — państwo w polskiej myśli dwudziestolecia międzywojennego...*, s. 110.

w chrześcijaństwie widział ratunek przed degradacją duchową. Jeżeli idealizował naród polski, robił to w celu poszukiwania ideałów etycznych i wzorów osobowych dla pokoleń współczesnych, aby — jak pisał — przekazać „wzór najwyższy życia”¹⁷⁷. Pod tym względem myśli Kochanowskiego pozostają nadal aktualne. W jego rozważaniach przeplatają się wątki rzeczowej analizy z noszącymi cechy apoteozy wizjami Polski. Niemniej jednak zostawił potomnym myśli, których lektura czyni bogatszą refleksję nad tożsamością Polaków. A jeśli czasami brak nam przekonania o „wielkości” naszego narodu, to może należy sięgnąć do spuścizny pisarskiej tego myśliciela i zacerpnąć choć trochę z jego wiary w wartość narodu polskiego. Bo jakże potrzebna jest dziś Polakom duma z własnego narodu, właśnie dziś, w czasach, gdy świat ulega postępującej globalizacji¹⁷⁸. Sądzę, że historyzof wychodził z założenia: w społeczeństwie polskim należy rozbudzić dumę z własnego narodu. Może Kochanowski znał wypowiedź marszałka J. Piłsudskiego¹⁷⁹, który twierdził, że naród

¹⁷⁷ Powołam się tu na wypowiedź A. Wierzbickiego: „Charakterologia naroduwa to jednak nie tylko, a może nawet nie tyle jeden z »wewnętrznych« problemów nauki historycznej i ogólnie nauk humanistycznych. To również rozległy obszar patriotyczno-obywatelskiej refleksji nad przyszłością narodu i metodami jej kształtowania. [...] Jeżeli więc historycy uprawiali refleksję charakterologiczną, to nie tylko dlatego, iż wierzyli w jej walory wyjaśniające. Wyjaśniając — chcieli zarazem nauczać i wychowywać, chcieli propagować wzorzec »dobrego«, »prawdziwego« Polaka, wzorzec jakby historycznie sprawdzony i potwierdzony”. Zob. A. Wierzbicki: *Spory o Polską duszę...*, s. 280—281.

¹⁷⁸ Współcześnie w kulturze euroatlantyckiej obserwujemy dziwny i niepokojący trend, negujący takie „święte rzeczywistości”, jak: ojczyzna, własny naród, dziedzictwo tradycji i kultury, historia przodków, a w naszym przypadku — Polska. Wielu naszych obywateli obecnie atakuje Polskę i polskość, wstydzi się pochodzenia polskiego. Zob. C.S. Bartnik: *Oto Polska w was jest*. Radom 2003, s. 5. Z kolei Henryk Skolimowski twierdzi, że w wieku materializmu, sobkostwa, egoizmu szczególnego znaczenia nabierają „wartości charakteru polskiego”, z których powinniśmy być dumni — jak honor, romantyzm, duma, pańskość, troska o sprawy wielkie. Powinniśmy wziąć sobie do serca słowa H. Skolimowskiego: „[...] jestem dumny, że urodziłem się Polakiem, że zostałem wykarmiony wartościami i ideałami, które tak często wydają się niepraktyczne, a które jednak pozwalają człowiekowi stać z podniesioną głową i patrzeć prosto w gwiazdy”. Zob. H. Skolimowski: *Uniwersalne wartości etosu polskiego*. W: *Oblicza polskości*. Red. A. Kłosowska. Warszawa 1990, s. 151.

¹⁷⁹ Witold Kamieniecki wspomina o życzliwym stosunku Kochanowskiego do marszałka Piłsudskiego i o wizytach Kochanowskiego w Belwederze, podczas których to historyk miał przemawiać w dniu imienin Naczelnika. Zob. W. Kamieniecki [rękopis]: *Historycy i politycy warszawscy 1900—1950*. Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III—109, teczk. 3, s. 12.

zatracił „wiarę we własne siły”¹⁸⁰. Tę wiarę w narodzię polskim po odzyskaniu niepodległości Kochanowski próbował odbudować — bo jak twierdził — natchnienia i wskazówek człowiek powinien szukać w dawnych „szczytnych” wzorach.

Można nie zgadzać się z oceną narodu polskiego, jaką sformułował Kochanowski, ale czy można dzisiaj (po zmianach, jakie dokonały się w naszym kraju i Europie) zaprzeczyć słuszności jego słów, że Polacy reagują silnie, „silniej niż narody inne przeciw przymusowej niwelacji jednostki przez państwo w nowożytnej dobie, ani przewidując, że przyjdą czasy, których ludy i myśliciele naśladować ją będą”¹⁸¹? Tej opinii naszego historiozofa o Polakach dziś zaprzeczyć nie sposób. Kochanowski był tym historiozofem, którego myśli nie pozostały bez wpływu na kształtowanie się świadomości historycznej społeczeństwa polskiego. Jego twórczość warta jest przypomnienia nie tylko dlatego, że należy do historii myśli polskiej, ale również z tego powodu, że skłania do sporów i wyzwala emocje.

¹⁸⁰ Zob. A. Wierzbicki: *Naród — państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego...*, s. 120.

¹⁸¹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 283.

Rozdział IV

Kochanowski wobec kryzysu cywilizacji współczesnej

Symptomy kryzysu cywilizacji według Kochanowskiego

Problematykę kryzysu współczesnej kultury myśliciele końca XIX i początku XX wieku podejmowali dość często¹. W ówczesnych publikacjach ukazało się wiele dramatycznych tekstów, wieszczących katastroficzną wizję upadku kultury europejskiej. Przypomnijmy tylko niektóre z nich, te mniej znane, które pojawiły się w piśmiennictwie polskim.

Charakterystyczna dla ducha tamtego czasu jest wypowiedź Zenona Przesmyckiego, który pisał, że przełom wieku był „widownią

¹ Wątek upadku i kryzysu kultury ma długą tradycję, jako że przewija się już w myśli antycznej. Por. G. Jastrzębska: *Człowiek w obliczu katastrofy. Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych*. W: *Zagadnienia historiozoficzne*. Red. J. Litwin. Wrocław 1977. Z kolei Jerzy Szacki uważa, że myśl o kryzysie jest prastara, zrodziła się wówczas, gdy punktem wyjścia rozważań historiozoficznych było skojarzenie zmian zbiorowości ludzkich z cyklami ludzkiego życia od narodzin i dzieciństwa po starość i śmierć. Zob. J. Szacki: *Więcej i mniej niż trzy wieki*. „Znak” 1996, nr 1 (488), s. 55. Tym bardziej skutki pierwszej wojny światowej zachwiały wiarę w dobroczynne efekty postępu. Wojna jeszcze silniej ujawniła kryzys kultury europejskiej. To są fakty powszechnie znane i one wzmogły dyskusję o grożącym ludzkości upadku i kryzysie. Szczegółowo Jerzy Jedlicki opisuje trzy wieki debaty o kryzysie cywilizacji europejskiej. Por. J. Jedlicki: *Trzy wieki desperacji*. „Znak” 1996, nr 1 (488), s. 4–25.

zupełnego chaosu duchowego, rozbicia wszystkich pojęć na drzazgi empiryczne, osłabionej zdolności syntetycznego, celowego myślenia i działania, zamętu i anarchii², jakie świat rzadko widywał.

Z kolei Wacław Nałkowski twierdził: „Człowiek wzniósł się nad przyrodę, ale wśród blasku cywilizacji nie jest szczęśliwy, samotny czuje się nawet wśród tłumu”³, choć nie podzielał poglądu o powrocie do natury.

Na temat kryzysu współczesnej cywilizacji wypowiedział się między innymi Teodor Jeske-Choiński, który przeprowadził porównanie jego objawów w ówczesnej epoce z symptomami kryzysu u schyłku kultury starożytnego Rzymu. Twierdził on, że epoka jemu współczesna jest czasem „bankructwa idei”, wszelkie programy, systemy, teorie filozoficzne i społeczne, które wydawały się nieomyłne, okazały się „efemerydami”, typowym wytworem pojęć materialistycznych. W pracy *Na schyłku wieku* podkreślał konieczność przeciwdziałania „płaskości” celów, pojęć i uczuć, a także przypominał człowiekowi, że jest nie tylko ciałem, ale także duszą: „Miejsce serca zajął wszędzie chłodny rachunek, trzymający na wodzy »nierozważne porywy« — siły cielesne przekraczające żądze używania i rozwielenie się samolubstwa w stosunkach codziennych — są dziś faktami powszechnie stwierdzonymi”⁴. Zdaniem Jeske-Choińskiego, nigdy pieniądz (ów złoty cielec), który przecież jest tylko środkiem do użycia dóbr doczesnych, nie „pchał” się tak zuchwale na najważniejsze miejsce w życiu ludzkości. Świat cywilizowany zbliżał się — wedle Jeske-Choińskiego — znów do dróg rozstajnych, które zastanawiają zagadką nieznanego kierunku. Wszystko, co było wartościowe, co przyświecało ówczesnemu pokoleniu, zaczynało gasnąć, „rozpływać się w błękitnej mgłę przeszłości”. Podźwignąć z upadku zdolają się — przewidywał — tylko jednostki szlachetniejsze, a los pozostałych („wydziedziczonych”) można jedynie złagodzić. Autor *Na schyłku wieku* wyjścia z kryzysu, w jaki popadła cywilizacja, upatrywał „w szerszym wdrażaniu zasad chrześcijańskich”.

Z kolei Władysław Jabłonowski pisał: „Faktem jest, że dusza współczesna wypełniona jest rozmaitymi sprzecznościami, że uwikłana jest w nić i z tego powodu często szarpie się, pragnie zerwać pęta i poszybować śmiało”⁵. Mimo wzrostu dobrobytu materialnego

² Z. Przesmycki: *Walka ze sztuką*. „Chimera” 1901, T. 1, z. 2, s. 314.

³ W. Nałkowski: *Jednostka i ogół. Szkice i krytyki psychospołeczne*. Kraków 1904, s. 7.

⁴ T. Jeske-Choiński: *Na schyłku wieku*. Warszawa 1895, s. 102.

⁵ W. Jabłonowski: *Chwila obecna*. Warszawa 1901, s. 13.

— twierdził Jabłonowski — daje się zauważyć niepokój, brak pewności, trwożne przeczucie zbliżającej się katastrofy. Myśliciel ten skłaniał się ku takim opiniom, które źródła upadku lokowały w nadmiernych pragnieniach jednostki, „chciwej egoistycznego użycia”.

Przytaczając fragmenty tekstów myślicieli, którzy krytycznie wypowiadali się na temat cywilizacji ówczesnej, nie można nie wspomnieć o opinii S. Brzozowskiego. W jednym z artykułów filozof ten przedstawił przerażającą wizję świata przyszłości, który opanują ludzie typu „homunculusa”⁶. W tym świecie przyszłości technika — przewidywał Brzozowski — stanie się wszechpotęgą, to ona zmechanizuje myśl i ludzkie dążenia. Dojdzie do zaniku wszelkiej indywidualności, a światem będzie rządził „homunculus”, pojęty na wzór „człowieka ostatniego” z prac Nietzschego. W nawiązującym także do tego niemieckiego filozofa artykule *Dusza miast* przedstawił Brzozowski wizję współczesnej cywilizacji. Pisał: „Dusza miast przeszła mi dziś drogę, do głębi przeniknęła mnie swym pozbawionym samotności spojrzeniem istot, które nawet we własnym wnętrzu są tłumem. Zamarło we mnie wszelkie wspomnienie świeżej zieleni łąk, zgasły gwiazdy i zwarła się nieskończoność. Owionęło mnie niezdrowe, przesycone pośpiechem i gorączką tchnienie, otoczyło powietrze ciężkie i lepkie, niby mgła zjadliwa, z potu i móżolnych westchnień beznadziejnej, bezjutrzonej pracy, wyziewów na oślep gnającego pożądania i zawiści tych, co już pożądać nie mogą, wysnuta”⁷. Wizja przyszłości, ów „sen purpurowy”, którą snuje na tym tle Brzozowski, to wizja ludzkości wolnej, pełnej cnót brutalnych, ale opartych na indywidualizmie. Bo przecież to w indywidualizmie widział Brzozowski ratunek dla ówczesnego społeczeństwa. Przytoczone wypowiedzi ukazują, że w piśmiennictwie polskim często podejmowano próby diagnozy kryzysu cywilizacji europejskiej. Można chyba stwierdzić, że większość myślicieli wymieniała podobne objawy kryzysu, natomiast różnice polegały na sposobie interpretowania przyczyn upadku.

Jak twierdzi znawca modernizmu Tomasz Weiss, w badaniach nad katastrofą grożącą ówczesnej cywilizacji zaznacza się tendencja do poszukiwania idei. Dlatego dobę modernizmu można nazwać „okresem poszukiwania idei”. Stąd wielość i różnorodność systemów filozoficznych. „We wszystkich dziedzinach życia ówczesnego — pi-

⁶ Por. S. Brzozowski: *Tak mówił Homunculus. Cywilizacji współczesnej wizja zbiorowa*. W: Idem: *Widma moich współczesnych*. Kraków 2003.

⁷ S. Brzozowski: *Dusza miast*. W: Idem: *Widma moich współczesnych...*, s. 40.

sze T. Weiss — można obserwować uporczywą chęć odnowy, w której wyraża się głęboko tkwiąca obawa przed zbliżającą się klęską starego świata i przeżytych wartości”⁸.

W podobnym duchu o współczesnej epoce wypowiadał się W. Dzięduszycki, który także dostrzegał głęboki kryzys, w jakim znalazła się cywilizacja europejska w drugiej połowie XIX wieku. Przyczyn kryzysu kultury europejskiej Dzięduszycki upatrywał w zarzuceniu wartości duchowych, a postawieniu na wartości materialne, użyciu siły w stosunkach międzynarodowych, odchodzeniu od religii katolickiej, jak też w postępującym dekadentyzmie. Analizując stan ówczesnej cywilizacji, doszedł do wniosku, że jest ona w „przededniu śmierci”. Odrzucenie sprawiedliwości z polityki, zastąpienie ideałów religijnych kultem dla państwa, przy „niemoralności” tego państwa, które depreczuje słabych, a płaśzczy się przed „potęgą giełdowych zbrodniarzy”, wszystko to było — zdaniem Dzięduszyckiego — objawem głębokiego kryzysu w jakim znalazła się Europa⁹. W takiej sytuacji — twierdził — lepiej, że Polska, nie będąc niepodległym państwem, nie może brać udziału w tych politycznych rozgrywkach. Także S. Szczepanowski i W. Lutosławski wskazywali na podobne symptomy degeneracji kultury, jednocześnie zwracali uwagę na odwrócenie się narodów od wartości duchowych i zwrócenie ku dobrom materialnym.

Warto odnotować, że do tych twórców modernizmu, którzy przenikliwie i drastycznie formułowali krytykę współczesnej im kultury, należał wspomniany wielokrotnie w pracy A. Górski. Górski zwracał uwagę na upadek wzniosłych ideałów, a przyczyny tego upatrywał w uzależnieniu człowieka od techniki. W pracy *Ku czemu Polska szła* pisał: „Maszyna zaciążyła nad światem. Człowiek wraz z całym życiem swoim został związany olbrzymim aparatem i jego prawami istnienia, bez nich nie ma on już żadnego znaczenia. [...] organizacja przemysłowa, będąca jedną maszyną o milionie ramion, rzuciła tegoż człowieka w imperializm, czyniąc go dodatkiem do towaru i jego pracy. W ten sposób wielki nowoczesny organizm techniki, organizm materialny, zapanował nad organizmem duchowym”¹⁰. Do dziś ta wypowiedź myśliciela zastanawia swą przenikliwością i aktualnością. Górski uważał, że przeznaczeniem ludzkości jest rozwój

⁸ T. Weiss: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914*. Wrocław 1961, s. 53.

⁹ Zob. M. Zdziechowski: *U opoki mesjanizmu*. Wilno 1912, s. 376—377.

¹⁰ A. Górski: *Ku czemu Polska szła*. Warszawa 1918, s. 190.

duchowy, wartości materialne przyjdą potem, jako logiczne następstwo¹¹. W innym artykule zaś pisał, że człowiekowi współczesnemu potrzeba „wyzwolenia się wzwyż”, gdyż zapomniał on, że „są wyższe wartości duchowe, gdzie obowiązują inne prawa życia i działają inne siły wieczyste”¹².

Także politycy włączyli się w nurt rozważań o kryzysie cywilizacji. Roman Dmowski pisał: „Żyjemy w dobie bankructwa wielu podstaw, na których opierała się nasza cywilizacja w ostatnim okresie rozwoju”¹³. Jego zdaniem, o kryzysie świadczą takie rysy w cywilizacji, jak: upadek wiary, silnej wiary w cokolwiek, upadek myśli, zanik twórczości, mała wrażliwości na piękno, rozkład dyscypliny moralnej, upadek obyczajów.

Zdaniem S. Przybyszewskiego, „W okresie, kiedy instynkty stadne wyraziły się w potężnym uczuciu wspólnoty, kiedy prawa każdego człowieka są dokładnie wytyczone, kiedy każdy przejaw mocy odczuwa się i zwalcza jako przekroczenie tych praw, kiedy wszystko, co wybiega ponad poziom tego, co dawne, powszechne, codzienne, musi być usuwane jako szkodliwe i niebezpieczne dla gromady, nie można myśleć o przejawianiu instynktów pańskich i władczych, o rozwoju sił dążących do czynu. O wykazaniu zdolności wykraczających ponad normę”¹⁴. Ta utrzymana w duchu nietzscheańskim krytyka współczesności, zawarta w przytoczonym cytacie, doskonale koresponduje z poglądami Kochanowskiego.

Z kolei Zdziechowski twierdził, że w wyzutym z ducha świecie potrzeby materialne stanowią o wszystkim, wszystko sprowadza się do produkcji. Człowiek jest narzędziem produkcji, „niczym więcej — *homo oeconomicus*”¹⁵. Autor *W obliczu końca* był też — podobnie jak Kochanowski — krytyczny wobec gwałtownie zachodzących procesów industrializacji i urbanizacji. Zwracał uwagę na fakt, że masowej produkcji i kultowi dóbr materialnych towarzyszy też masowa kultura. „Społeczeństwo ludzkie wyobraziło sobie, iż stało się rzeczywistym dlatego, że położyło swą ufność w rzeczach materialnych. Ale wraz z zapanowaniem tego przyziemnego realizmu cywilizacja wpadła w straszliwą i płaską utopię: uwierzyła w zbawienie

¹¹ Zob. A. Górski: *Ton mesjański w duszy Słowackiego*. „Życie” 1899, nr 7.

¹² Zob. A. Górski: *Błędne dusze*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1, s. 10.

¹³ R. Dmowski: *Kościół, naród i państwo*. Londyn 1964, s. 28.

¹⁴ S. Przybyszewski: *Z psychologii jednostki twórczej. Chopin i Nietzsche*. W: Idem: *Wybór pism*. Oprac. R. Taborski. Wrocław 1966, s. 5.

¹⁵ M. Zdziechowski: *W obliczu końca*. Warszawa 1999, s. 89.

przez przemysł i rozpoczęła taniec wokół złotego cielca¹⁶. Rosnące i nienasycone potrzeby społeczeństwa przyczyniły się — uważał Zdziechowski, podobnie jak Kochanowski — do wybuchu wojny światowej.

Natomiast filozof Józef Pastuszka zwrócił uwagę na kryzys w życiu umysłowym. Uważał, że źródła tego kryzysu tkwiły w ówczesnej ideologii, godzącej w dotychczasowy normatywny światopogląd. Życie jednostek, narodów jest — zdaniem Pastuszki — „wielkim dramatem woli”, którego siła zależy od czynników ideowych. Jeżeli ideały życiowe są zharmonizowane i wszechstronnie odpowiadają potrzebom psychiki ludzkiej, prowadzi to do równowagi duchowej. Natomiast odchodzenie od dotychczasowych zwyczajów i norm świadczy o załamaniu się podstaw ideowych, o kryzysie umysłu. To samo odnosi się do ówczesnej umysłowości. Przechodzi ona kryzys, ponieważ odrzuciła podstawy, na których wspierała się kultura europejska, stanowiące zarazem warunek rozwoju ducha ludzkiego. Zachwianie się podstaw ideowych doprowadziło do dezorganizacji wszystkich dziedzin życia¹⁷. Pastuszka uważał, że zachwiały się fundamenty, na których opierała się kultura europejska. To ideologia chrześcijańska wraz z filozofią grecką — twierdził Pastuszka — kształtowały przez wieki duchowe oblicze Europy. Dualizm rzeczywistości, prymat ducha, uzależnienie człowieka od Absolutu, idealne cele życiowe — te cechy wytyczały działalność doczesną człowieka. Od czasów Odrodzenia te założenia ideowe powoli przechodziły do historii, a odejście od nich doprowadziło do kryzysu. Nowe ideały bowiem są nietrwałe, a zasady którymi ma się człowiek kierować, okazały się zawodne. Człowiek współczesny — pisał — czuje się „rozdarty duchowo”, a mnogość i różnorodność światopoglądów „wykopały” między ludźmi granice nie do pokonania. Uznanie człowieka za miarę wszechrzeczy, twórcę wartości etycznych i religijnych podważyło wiarę w istnienie prawdy, zrodziło nieufność do wszelkich pewników życiowych i wywołało nastroje pesymistyczne. Ówczesny kryzys umysłowości jest także — w opinii Pastuszki — kryzysem religijnym lub też metafizycznym. Walka z wartościami duchowymi, zeświecczenie umysłowości, materialistyczne nastawienie odbiły się ujemnie na życiu psychicznym człowieka.

¹⁶ Ibidem, s. 204.

¹⁷ J. Pastuszka: *Kryzys w życiu umysłowym*. W: *Postawa katolicka wobec kryzysu*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1933, s. 4.

Również ten filozof zwrócił uwagę na dominację w ówczesnym czasie wartości materialnych, jak też postaw *homo oeconomicus*. Jest tragedią współczesnej kultury — pisał Pastuszka — że bardziej rozwinęła ona stronę materialną niż duchową, wskutek czego zachwianiu uległa równowaga życiowa. W dzisiejszym świecie — twierdził — wartości duchowe zostały „zdeklasowane”, a wartości niższe, wysunąwszy się na pierwsze miejsce, doprowadziły do dezorganizacji ducha ludzkiego, pozbawiły człowieka jasnego, zdrowego sądu¹⁸. Postęp techniczny wyprzedził rozwój duchowy człowieka. Pastuszka uważał, że rozwój technologiczny przyczynił się do największej rewolucji w dziejach ludzkości, do „rewolucji w permanencji”, i chociaż zmiany nie są nagłe, to okazują się o wiele groźniejsze od przewrotów politycznych. Filozof przyznał, że rozwój techniczny ułatwił człowiekowi pracę, ale też stał się przyczyną jego duchowego zubożenia. Człowiek, obsługując maszynę, nie rozwija się, nie wykonuje pracy twórczej. Myśliciel twierdził, że nie ma równości ludzi. Uważał, że ideały równości i wolności kryją w sobie nieдомówienia, niejasności oraz szkodliwe postulaty. Równi są ludzie — pisał Pastuszka — wobec Boga, równi są także abstrakcyjnie, bo pojęcie „człowiek” odnosi się do wszystkich, poza tym panuje uderzająca nierówność. I tak samo jak Kochanowski, Pastuszka zakładał, że od zbliżającej się katastrofy może uchronić ludzkość tylko zwrot ku ideałom religijno-duchowym, które leżą u podstaw światopoglądu chrześcijańskiego.

Warto dodać, że współcześnie formułuje się niekiedy takie opinie, według których w Polsce dużo wcześniej niż w innych krajach zaznaczyły się objawy kryzysu czy katastrofizmu. Powołam się na wypowiedź zamieszczoną na łamach „Akcentu”: „Tymczasem w pesymizmie, poczuciu klęski, w masochistycznym samobiczowaniu się Polska była pogrążona znacznie wcześniej (i dłużej) niż kultura Zachodu. Obsesja katastrofy powracała po każdym nieudanym powstaniu, po każdej fali zsyłki, emigracji, rozczarowań”¹⁹.

Przytoczone tu wypowiedzi są tylko fragmentami jakże licznych prób stawiania diagnozy czasów współczesnych. Wspólną ich cechą jest stwierdzenie kryzysu, który dotknął ludzkość tamtych czasów, przy czym większość z przywołanych myślicieli podaje takie

¹⁸ Zob. J. Pastuszka: *Chrześcijaństwo a kultura*. W: *Kultura a cywilizacja*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1937, s. 13.

¹⁹ U. Osypiuk, S. Symotiuk: *Upadek Polski jako „pre-figura” upadku Europy*. „Akcent” 1990, nr 1—2 (39—40), s. 225.

same jego objawy, różnice dotyczą interpretowania przyczyn, które go wywołały. W nurt tych rozważań o rozczarowaniu zachodzącymi zmianami wpisał się też Kochanowski.

Można chyba powiedzieć, że był jednym z pierwszych w Polsce tak konsekwentnym teoretykiem kryzysu cywilizacji. Należy jednakże podkreślić, że nie wpisał się w nurt rozważań katastroficznych²⁰ choćby dlatego, że w jego poglądach proces kryzysu wpleciony został w strukturę historii i podporządkowany prawidłowości kumulacyjnej. Z tej przyczyny w dorobku tego historiozofa przewijają się tylko pewne wątki kryzysu kultury, a nie katastrofy²¹. Kochanowskiego, w przeciwieństwie do wielu mu współczesnych myślicieli, wojna światowa i rewolucja bolszewicka nie popchnęły ku katastrofizmowi, ku przekonaniu o upadku cywilizacji zachodniej. Negatywne zjawiska w ówczesnej cywilizacji, które opisywał, były objawami przesilenia, charakteryzującymi czas przejścia od epoki panowania tłumu do końcowego stadium historii — zindywidualizowanych społeczeństw narodowych. Wystąpienie Kochanowskiego nie miało charakteru manifestacji filozofii katastroficznej, lecz tylko stwierdzenia głębokiego kryzysu cywilizacji europejskiej.

²⁰ Zbigniew Kuderowicz pisze, że o katastrofizmie historiozoficznym mówimy wówczas, gdy wizja historii jako procesu urzeczywistnia się przez pryzmat destrukcji. Pesymistyczna ocena współczesności stanowi uzupełnienie katastrofizmu. Katastrofizm jest taką konstrukcją teoretyczną, w której wszelki rozwój zmierza do zniszczenia, przy czym destrukcja ma w niej charakter absolutny. Katastrofizm to rozpatrywanie przyszłości jako pogłębienia kryzysu i odmawianie ludziom możliwości uniknięcia upadku. Zob. Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983, s. 16. Z kolei Grażyna Jastrzębska pisze, że katastrofizm jest filozofią niszczenia, albo też historiozofią destrukcji. Zdaniem Jastrzębskiej, jedne teorie poszukują genezy niszczenia w naturze ludzkiej, inne upatrują jej w strukturze bytu. Zob. G. Jastrzębska: *Człowiek w obliczu katastrofy...*, s. 226.

²¹ Leszek Gawor sytuje poglądy Kochanowskiego w ramach nurtu katastrofizmu alternatywnego. Zob. L. Gawor: *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918—1939*. Lublin 1999, s. 164. Można też — moim zdaniem — w pewnym zakresie poglądy Kochanowskiego zaklasyfikować do katastrofizmu technokratycznego, który wyróżnia J. Speina, pisząc o świecie zdominowanym przez maszyny, w którym nie ma miejsca na wartości humanistyczne. I do tego nurtu można przypisać poglądy Kochanowskiego, jeśli w ogóle zaliczamy go tak, jak to zrobił L. Gawor, do nurtu katastroficznego. Uważam jednak, że bardziej adekwatne jest sytuowanie poglądów Kochanowskiego tylko w nurcie rozważań o kryzysie kultury, a nie w nurcie katastroficznym. Według Speiny to właśnie w nurcie katastrofizmu technokratycznego opisuje się „destrukcyjny wpływ nowoczesnej cywilizacji technicznej na osobowość człowieka, zagrożenie kultury duchowej w warunkach standaryzacji”. Zob. J. Speina: *Powieść Stanisława Ignacego Witkiewicza. Geneza i struktura*. Toruń 1965, s. 12.

Otuchą przecież napawa wypowiedź Kochanowskiego, „że mimo wszystko świat nie runie — raczej przeobrazi się w pewnych formach zewnętrznych, aniżeli naruszy podstawową treść swoją”²². Kochanowski nie był prorokiem „beznadziejności zupełnej”, nihilistycznego końca rodzaju ludzkiego. Uważał, że zamiast „biadolić” nad końcem świata, powinniśmy sumiennie poznawać to, co się dzieje, bronić tego, co jest wartościowe. Wychodził z założenia, że ludzkość ma przed sobą zawrotnie długą, „a najpewniej i niebo siężnie wielką” przyszłość. Pisał: „[...] groza światowej sytuacji powszechnej czasów naszych każe nam ufać mimo wszystko w coraz to bardziej umiejętnie ze strony człowieka zabiegi o ratunek, który jednak nie da się pomyśleć bez powstania odpowiedniego wśród ludzi odporu przeciw niebezpieczeństwom, grożącym światu [...]”²³. Jak wspomniałam, linia rozwoju — według psychodziejów Kochanowskiego — biegnie zygzakiem, wskutek czego najgłębszy nawet upadek może stanowić „wrota odrodzenia”²⁴. Bieg walki dwóch światów: tłumu i jednostki, walki, którą przedstawił jako wieczyste zmaganie się materii z „ożywiająca” ją siłą ducha, nie przebiega wznosząco linią prostą. Nie jest on także triumfem świata wewnętrznego jednostki. Wszak w życiu „tylko wyjątki [...] przebywają na owych nizinach i szczytach: wszyscy inni krążą po stokach gór”²⁵. Doba współczesna to triumf gromady i demokratycznej zasady równości. Okres ten charakteryzuje niewłaściwie ustawiona, piramidalna stratyfikacja społeczna, która odwrócona została „szczytem swym ku dołowi”. Wierzchołkiem owej piramidy jest zbiorowość gromadzka, która z natury powinna stanowić podstawę piramidy. Współczesność — dowodził autor *Postępu ludzkości...* — jest naczyniem świadomością gromadzką, jednostkę cechuje w niej obniżanie, masy zaś wznoszenie swoistych swych „lotów”. Masy są zdolne do przyswojenia sobie tylko haseł materialnych, natomiast odwracają się od treści duchowych bądź intelektualnych. Przypomnę, że jednostkę uznawał Kochanowski za „wyższą” po względem wartości wewnętrznej (moralnej) od masy. Jednostka w większym stopniu niż zbiorowość zbliża się ku duchowi. Dlatego im bardziej

²² J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby*. Warszawa 1934, s. 462.

²³ Ibidem, s. 487.

²⁴ Odrodzenie to — według Kochanowskiego — doskonalenie się duchowe człowieka dzięki osiągniętej przezeń na drodze przeżyć, połączonych z cierpieniem, przewadze ducha nad materią.

²⁵ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa—Lwów 1917, s. 108.

dominująca i liczniejsza jest masa, tym szybciej strona materialna bytu bierze górę. Im w większym stopniu jednostka — twierdził Kochanowski — „zwarta” jest ze zbiorowością, w której żyje, tym bardziej przestaje być sobą, upodabniając się do innych. W epoce demokratycznej na jednostkę patrzy się przez pryzmat masy, jako na jej część żyjącą w zespole sobie równych własnym życiem fizycznym, a duchowym — w takim stopniu, w jakim bywa ono odbiciem gustów i upodobań przeciętności. Człowiek w takim ujęciu ukazuje się jako typ banalny, dający się wcisnąć w ramy organizacji społecznej, „przykrojonej” na materialistyczną miarę. Wszystko, co poza lub ponad nią wyrasta, budzi pewną nieufność.

Ukazywanie „dna człowieczeństwa” powinno — uważał Kochanowski — wzbudzić w człowieku odruch ucieczki wzwyż, a nie chęć brnięcia w kierunku upadku. Jako lekarstwo na trapiące człowieka błędy proponował pogłębianie wiary, wiedzy i syntetyzującą je cywilizację chrześcijańską. Wywieranym na człowieka wpływem zewnętrznym winien przewodzić świat wobec niego wewnętrzny. Człowiek współczesny — pisał Kochanowski — nie jest gorszym od swego przodka. To jednak, że dzieje się na świecie gorzej, niż bywało, wynika z olbrzymich pokładów dobra i zła zalegających w człowieku. Zło znalazło w ówczesnym życiu bardziej sprzyjające warunki rozwoju, gdyż przynależało do masy, która wtedy dominowała. Zarzucał Kochanowski ówczesnym masom „cyniczne barbarzyństwo”, bo przecież — jak zaznaczał — „nie brak już ani natchnień szatańskich, ani środków technicznie doskonałych, by niweczyć, plugawić i hańbić najwyższe dobra ludzkości”²⁶. Według Kochanowskiego barbarzyństwo — stan tak zwany zwierzęcy, „nieuduchowiony” — w większym stopniu cechowało ówczesny zmaterializowany świat niż w okresach kultur, które charakteryzowały się niskim stopniem rozwoju. Przyszłość — pisał — nie może być tylko „spotęgowaniem” teraźniejszości. Zmiany jakościowe można osiągnąć dzięki poskramianiu żądz, co powinno wywołać również zmiany w moralności. Twierdził: „Zachwiała się, spaczona z wielu względów, dawna cywilizacja nasza i [...] wielki jedynie wysiłek bohatersko-moralny człowieczeństwa może ocalić ją i podtrzymać na przyszłość”²⁷. Przyjrzyjmy się krytyce cywilizacji — owym „spaczeniom”, jak je nazywał — dokonanej przez Kochanowskiego.

²⁶ Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 14–15.

²⁷ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek. Spostrzeżenia i drogowskazy*. Warszawa 1937, s. 133.

Historiozof przyznawał, że wiek XIX i początki następnego stulecia zaznaczyły się niespotykanym dotąd w dziejach ludzkości postępowem naukowo-technicznym oraz olbrzymimi zmianami polityczno-społecznymi. Zaraz wszakże postawił pytanie, czym taki postęp został okupiony, i przyznał, że człowiek zapłacił za to sferą ducha, „pokładami” własnej jaźni. Myśliciel próbował znaleźć takie sfery życia człowieka, w których zachodzący rozwój techniczny doprowadził do istotnych zmian. Niestety, musiał przyznać, że poza sferą materialną nic się w ludzkiej sferze ducha nie zmieniło. Człowiek nie stał się ani szczęśliwszym (choć wielu tak sądziło), ani lepszym pod względem moralnym²⁸. Pyta wprost, czy „miłość bliźniego” w wieku XX uległa zmianie, i sam sobie odpowiada, że niestety nie. Można tylko mówić — jego zdaniem — o postępie jednostki ku uduchowieniu, natomiast w ramach zbiorowości ludzkiej zmiany te nie są już tak oczywiste, ponieważ jeśli wśród jednostek znajdują się typy różne i od równości dalekie, to typ skupień ludzkich utrzymał się na poziomie człowieka pierwotnego, stada. Widoczne są do dziś — zauważa Kochanowski — w psychice człowieka ślady jej pierwotności. Zasady, jakimi rządzą się skupienia ludzkie, są wyrazem nakazu natury, „zabezpieczenia za wszelką cenę bytu swego i rozwoju”. Zaniedbawszy światło ducha, znalazł się współczesny świat w „labiryncie wielorakiego materializmu bez wyjścia”, w świecie, w którym — oznajmia Kochanowski — „triumf święci maszyna”²⁹. Jednostka w miarę upływu czasu „wzmaga” swe udu-

²⁸ Przychodzi tu na myśl wypowiedź współczesnego teoretyka kultury Neila Postmana, według którego „wynałazki są jedynie środkiem do wcale nie lepszego życia”. Zob. N. Postman: *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa 2004, s. 18. Można zauważyć, że Kochanowski doszedł do tych samych wniosków, co Aleksander Rogalski, pisząc: „Jakiż filozof odważyłby się dzisiaj nazwać udoskonalenia materialne naszej cywilizacji postępowem, rozumianym w sensie absolutnym, gdy wszyscy teraz wiemy, że zewnętrzny wzrost i potęga cywilizacji mogą iść w parze ze zmniejszaniem się jej żywotności i z załamywaniem się jej fundamentów duchowych?”. A. Rogalski: *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*. Warszawa 1959, s. 49.

²⁹ W podobnym duchu o ówczesnej rzeczywistości wypowiadał się mało znany polski filozof i ekonomista Jerzy Kurnatowski, według którego człowiek stał się dodatkiem do maszyny. Człowiek — pisał Kurnatowski — zrobił maszynę, „lecz niebawem maszyna zrobiła człowieka”. Zob. J. Kurnatowski: *Dobro i zło. Studia etyczne*. Lwów 1907, s. 127. Cyt. za: W. Tyburski: *Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*. Toruń 1977, s. 95. Według F. Znanieckiego, jeśli kierunek postępu technicznego nie przyjmie innego kierunku i nie podporządkuje maszyny człowiekowi, to ewolucja techniczna skończy się na tym, że znaczna część ludzkości przekształci się w „odmianę niezdolną do niczego” prócz czysto mechanicznej pracy.

chowienie, ale gdyby tylko z indywidualistów składała się gromada, wówczas przestałaby ona być sobą. Bez masy jednostka musiałaby ulec przemianie lub zginąć. Według filozofa „jednostka powstaje jako kwiat z ducha na bagnisku amoralnym gromady, najpełniej przez ów kwiat uszlachetnianej w toku okresów [...]”³⁰. Daleki jest bowiem moment przeniknięcia zasad moralnych w głębię struktury psychicznej gromady³¹. Świadczy o tym choćby polityka, w której hasła sprawiedliwości, najszczytniejsze w poczuciu jednostek dążenia mają li tylko charakter demagogiczny. Polityka każdego państwa — dowodzi Kochanowski — jest wyrazem życiowych jego potrzeb i interesów, a nie dziedziną sprawiedliwości. W ówczesnych czasach dostrzec można przewagę mas, a z tym wiąże się panowanie „stry” materialnej człowieka. Współczesną jednostkę cechuje obniżenie, masę zaś — wznoszenie typowych dla niej właściwości. Ta ostatnia uwaga Kochanowskiego koresponduje z wypowiedzią G. Simmela, według którego wyrównywanie poziomów różnych jednostek i utworzenie jednolitej masy dokonuje się jedynie na drodze obniżenia poziomu warstw wyższych, a nie na drodze podniesienia poziomu warstw niższych³². Ludzie pogrążeni w materializmie — uważa Kochanowski — nie dbają o rozwój duchowy³³. Jednocześnie daje się zauważyć chaos pojęć, poglądów, programów, czynów i wierzeń. Konsekwencją tego jest poczucie upadku wartości, jak to ujął Kochanowski: „zgnilizna moralna”; człowiek czuje się zagubiony, „ośluchły wśród chaosu”. Siła moralna, bezwzględna uczciwość przeszły do historii,

Zob. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. T. 2. Warszawa 1991, s. 970.

³⁰ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 44.

³¹ Na pocieszenie dodawał Kochanowski, że gdyby skupienia ludzkie odeszły od znanych form, wyczerpałyby się zarazem możliwości działania jednostki, a wraz z tym utraciłaby ona swą rolę w dziejach. Masa jest bowiem niezbędnym dla jednostki podłożem istnienia, „jest przeznaczoną dla garncarza gliną, z której tenże — siłą życia — lepi twory swoje na kole rozwoju” — twierdził Kochanowski w *Postępie ludzkości...* W innym zaś miejscu pisał, że przez stopniowy przesył materii dąży rozwój dziejowy człowieka ku duchowi. Zob. *ibidem*, s. 49.

³² G. Simmel: *Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2005, s. 30.

³³ W pewnym stopniu Kochanowski doszedł do tych samych wniosków, co Erich Fromm, który krytykuje współczesną cywilizację z powodu dominującego w niej sposobu istnienia, zorientowanego na posiadanie. Człowiek zapomniał — twierdzi Fromm — że szczęście wiąże się z rozwojem i samourzeczywistnieniem, a nie z posiadaniem dóbr materialnych. Ten filozof nawołuje do radykalnej zmiany postaw i wartości. Musi zwyciężyć modus bycia nad posiadaniem. Zob. E. Fromm: *Mieć czy być*. Przeł. J. Karłowski. Poznań 1999.

a cechą aktualnego stanu jest „paraliż poczucia wszechwartości”. Nastąpił zanik instynktu w ocenie rzeczy i ludzi. Osłabły wewnętrznie, człowiek przestał dbać o moralny aspekt swych czynów. Kryzys światopoglądowy i aksjologiczny dotknął społeczeństwo Europy. Kochanowski doszedł do takiego samego wniosku, jak Le Bon: „Jednym z wielkich błędów naszego wieku jest przypuszczenie, że tylko w rzeczach zewnętrznych dusza może znaleźć szczęście. Jest ono w nas samych, stwarza się przez nas samych i prawie nigdy poza nami”³⁴.

Zdaniem Kochanowskiego, „Na nic się bowiem nie przyda człowiekowi cywilizowanemu opanowanie techniczne sił natury martwej, o ile nie nałoży hamulca zbiorowym namiętnościom ludzkim, których potęga stać się może tak olbrzymią w swym zaślepieniu, że nie zawstydzi rozszalałych fal oceanu w triumfie zniszczenia”³⁵. Opanowało człowieka pożądanie działające bez celu i nieznajdujące ukojenia. Żadne dobra materialne nie dadzą jednostce pełnego zadowolenia, gdyż ogranicza je tymczasowość. Jedynie sfera ducha może jej zapewnić poczucie szczęścia i spełnienia. Posiadanie dóbr materialnych „nie daje i dać nie może posiadaczowi swemu pełnego zadowolenia, gdyż hamuje je poczucie tymczasowości potęgi, związanej z fazą przemijającą danego stanu posiadania, poza którym rozciąga się perspektywa wrogiej człowiekowi »nicości« — treści szatana, gdy natomiast stopień wysoki siły duchowej, odpowiednio przewartościowującej świat, rodzi pogardę zupełną potęg materialnych, wznosząc zharmonizowanego w niewysłowionej błogości obcowania z Bogiem posiadacza swego na wyżyny”³⁶. Kochanowski uważał, że społeczeństwa Europy, zatracając się w materialistycznej kulturze, sprzeniewierzyły się ideałom i dążeniom cywilizacyjnym. Cywilizacja — zdaniem historiozofa — w wielu najistotniejszych dziedzinach życia przysłoniła wzrok człowieka „tysiącem złudzeń”. Głód fizyczny został zamieniony na „głód wrażeń”, na pożądanie użycia, wreszcie raczej na pojęcie niż na naturalny popęd do walki o byt. Zgodnie z opinią Kochanowskiego rozwój cywilizacyjny powinna cechować zbieżność z zasadniczymi prawami natury³⁷. Wszelką powołaną do

³⁴ G. Le Bon: *Psychologia rozwoju narodów*. Tłum. J. Ochorowicz. Nowy Sącz 1999, s. 141.

³⁵ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 376.

³⁶ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 111–112.

³⁷ Te uwagi Kochanowskiego jakże są zbieżne z tym, co niedawno pisał Dalajlama, laureat Pokojowej Nagrody Nobla. Wszechobecność lęku, stresu, depresji, brak

życia mocą geniuszu człowieka sztuczność bytu i rozwoju ludzkości można uważać tylko i wyłącznie za komplikację, nigdy zaś za zmianę istotną przyczyn podstawowych i skutków dziejowych bytu³⁸. Historiozof zwracał uwagę na potrzebę harmonijnego współżycia z przyrodą, jak też na niezbędność czasu wolnego, koniecznego dla duchowego wzbogacania jednostki. Kochanowski krytykował ubóstwo duchowe człowieka. Podkreślał w ówczesnym świecie panowanie masy — aż do stopnia, jak to sam określił — „tryglodytyzmu moralnego”³⁹. Masy zdolne są — według Kochanowskiego — jedynie do „odtworzenia” dorobku, jaki zdołały osiągnąć twórcze jednostki. Tylko działalność tych ostatnich istotnie wpływa na tempo rozwoju cywilizacyjnego. To przekonanie Kochanowskiego jest uderzająco zbieżne ze stanowiskiem Floriana Znanieckiego, według którego to w ręku arystokracji umysłowej spoczywa inicjatywa kulturalna, natomiast masy skłonne są tylko do współdziałania w urzeczywistnianiu wyznaczonych przez twórczą mniejszość ideałów⁴⁰.

W opinii Kochanowskiego to nadmierne potrzeby materialne mas przyczyniły się do wybuchu pierwszej wojny światowej. Ta wojna, to — wedle Kochanowskiego — „epilog arcylogiczny, godny swego psychospołecznego prologu”. Okrucieństwo, jakie niesie wojna, to „jakby druzgoczące rdzeń wiary w człowieka-twórcę i jego moc zwycięską — *objawienie szatana-niszczyciela*”⁴¹, kreślącego swój plan na fundamentach cywilizacji. Wojna, choć niszczy wiarę w człowieka, wzbudza jednocześnie w świadomości tegoż konieczność podjęcia wysiłku zastanowienia się nad sobą i swymi czynami. Zdaniem Kochanowskiego, wojna ujawnia wszelkie sprzeczności, które

zadowolenia z życia, samotność — oto symptomy typowe dla współczesnych społeczeństw uprzemysłowionych. Wszystko to pozwala sądzić — zdaniem Dalajlamy — że w nowoczesnych społeczeństwach zachodzi ścisły związek między zapatrzeniem w materialny postęp i niepokojem oraz brakiem szczęścia i zadowolenia. Współcześni ludzie jakże często sądzą, że kluczem do szczęścia jest dostatek materialny. Popelniamy błąd — pisze Dalajlama — pokładając zbyt wielkie nadzieje w rozwoju materialnym. Problem tkwi nie tylko w materializmie — twierdzi Dalajlama — ale również w założeniu, że samo zaspokojenie zmysłów może dać pełną satysfakcję. Już starożytny pisarz indyjski zauważył, że folgowanie zmysłom przypomina picie słonej wody; im więcej pijemy, tym bardziej jesteśmy spragnieni. Zob. Dalajlama: *Etyka na nowe tysiąclecie*. Przeł. A. Kozieł. Warszawa 2000.

³⁸ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 55.

³⁹ Por. ibidem, s. 425.

⁴⁰ Zob. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej...*, s. 946.

⁴¹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 147.

nagromadziły się zarówno w stosunkach społecznych, jak i w duszy ludzkiej, a które nie znalazły rozwiązania na drodze pokojowej⁴². Ale też wojna — mimo wszelkich okropności, jakie niesie z sobą — prowadzi do wytworzenia stanu równowagi, wprowadza bowiem do stosunków społecznych nowy ład, sprzyjający rozwojowi. Na „rumowisku” spustoszeń — dodaje Kochanowski — powstaje „świeży teren rozwoju” wzbogacony cierpieniem, którego ludzkość doznała podczas wojny.

W ówczesnym czasie masy doszły do władzy i wydaje się, że wolność, równość i braterstwo zostały utrwalone. Dlatego pyta Kochanowski, czy rzeczywiście znikła nierówność ludzi. Wyrazem mas jest „demokratyzm” rozprzestrzeniający się w ówczesnym świecie. Jak pojmuje jego rolę Kochanowski — o tym wspomniałam. Tu tylko krótko przypomnę, że ów demokratyzm pozostawia po sobie rumowisko spustoszeń. Kochanowski pisze o „martwym produkcie tandety fabrycznej”, ale oznaką ówczesnej doby jest też szara, bezbarwna — jak ją nazywa — „tandeta ludzka”, pozbawiona wszelkiej indywidualności⁴³. Twierdzi: „To, co w zakresie wytwórczości przemysłowej określamy mianem tandety, produkowanej mechanicznie w fabrykach, a osiągającej swój *zenit w idealnym naśladownictwie zewnętrznym* wzoru: produkt, którego forma stała się pustą, bo treść jego wchłonęła w siebie bezduszość *wykonawcza* maszyny — posiada analogię uderzającą w sferze zjawisk społecznych i moralnych”⁴⁴. Cechą zasadniczą tandety fabrycznej jest naśladownictwo, prowadzące do nadzwyczajnej precyzji mechanicznej w odtwarzaniu w nieskończoność oryginału. Ono „zabija powodzią” swej jednostajności wszelkie dzieła pochodzące z natchnienia. Wszystko bowiem, co istotnie, a nie pozornie wielkie, co porywające i wobec czasu trwałe, płynie tylko z ducha. Toteż nie powstają już rzeczy „potężnie piękne” — pisał Kochanowski — będące syntezą istnienia, stylem, którego nie zastąpi nieudolna „stylizacja”. Harmonię piękna zastąpiono „opaczną” estetyką nowożytną, w której za wzór

⁴² Por. ibidem, s. 148.

⁴³ Warto dodać, że już Alexis de Tocqueville genialnie przewidział, do czego będzie prowadził rozwój przemysłu. Pisał: „Widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu [...]”. Zob. A. Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Tłum. M. Król. Warszawa 1976, s. 469.

⁴⁴ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 167.

harmonii uważa się usytuowanie nowoczesnych budowli w pobliżu niedościgłych pomników potęgi twórczej człowieka — przykładem są średniowieczne budowle sakralne, połączone architektonicznie z nowoczesnymi projektami — jak katedra Notre Dame i wieża Eiffla w Paryżu. Jakież dzieło współczesne — pytał Kochanowski — stanie się „odbiciem człowieczym wszechistnienia”, będzie potrafiło tak zachwycać, jak średniowieczna katedra w Reims? Sądził, że rzeczy „potężnie piękne, będące oryginalną syntezą istnienia”, powstawały w sprzyjającej atmosferze duchowej tamtych czasów. Natomiast w ówczesnej dobie, przy tak ogromnej pustce wewnętrznej człowieka, będą mogły powstać tylko marne kopie tamtych dzieł⁴⁵. Przyszłe pokolenia — twierdził Kochanowski — nie znajdą chyba lepszego określenia dla „treści” doby współczesnej, jak to, że jej cechą stanowiła „jałowość”. Nie tylko Kochanowski zastanawiał się nad tym, jak będą odbierać dorobek kulturowy ówczesnych czasów następne pokolenia. Choćby Adam Szelański przewidywał, że cywilizacja ówczesna zostawi po sobie tylko zewnętrzną powłokę⁴⁶.

Świat dzisiejszy nie sprzyja — zdaniem Kochanowskiego — swobodnej twórczości jednostki, z której natchnień zrodziły się podstawy naszej cywilizacji⁴⁷. Podłożem twórczym cywilizacji jest duch, a nie materia, która może dać podstawy jedynie kulturze materialnej. Dawniej ludzkość — może naiwnie — zdawała sobie sprawę z tymczasowości swego bytu i tym bardziej chciała dać wyraz ówczesnym ideałom, wznosząc wspaniałe budowle sakralne. W ten sposób zapewniano stylowi danej epoki przetrwanie i pozostawiano wspaniałe pomniki „potężnych wysiłków człowieka”. Natomiast sztuka epoki współczesnej znajduje się — sądził historyk — pod znakiem odtwórczości, jakby „zapierając się swej jaźni”, sięga do starych wzorów. Usiłowała ona odziedziczonymi po przeszłości formami, tak pełnymi niegdyś ducha, „pokryć ubóstwo własnej swej treści”. Świat przeżywa obecnie — twierdził Kochanowski —

⁴⁵ Rozważania estetyczne Kochanowskiego nawiązują do poglądów znanego mu teoretyka architektury Johna Ruskina, który piętnował szpetotę współczesnej architektury, natomiast podkreślał piękno przejawiające się w chrześcijańskim gotyku.

⁴⁶ Zob. A. Szelański: *Wschód i Zachód. Zagadnienia z dziejów cywilizacji*. Lwów 1912, s. 515.

⁴⁷ Obronę indywiduum przed umasowieniem podjął także S.I. Witkiewicz; pisał bowiem: „Czeka nas potworna nuda mechanicznego bezdusznego życia, w którym mali tego świata pławic się będą w wolnych chwilach od zmniejszonej pracy w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha”. Zob. S.I. Witkiewicz: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne*. Warszawa 1974, s. 129.

okres „spożywania” przez masy „dorobku panów”. Upadek dotknął nie tylko sztukę, ale także literaturę, która uległa komercjalizacji i przestała być „wierną towarzyszką życia” człowieka⁴⁸. Zmierzch „osnuwa” — pisał — coraz wyraźniej świat wewnętrzny jednostki, duchowe jej dążenia i twórcze natchnienia⁴⁹. Uważał, że ówczesnych czasach postawiono raczej na utylitaryzm niż oryginalność. Krytyka historiozofa dotyczyła także nauki, której zarzucał, że jest tylko „metodą intelektualną”, nie zaś, jak być powinna, „namaszczaniem dociekania”. Zgłębianie wiedzy to „kapłaństwo”, powołanie, jako służba z ducha. Przede wszystkim zaś dociekania naukowe ma charakteryzować bezinteresowność. Natomiast we współczesnych czasach triumf święci — w jego opinii — materialistyczno-techniczny aspekt nauki, nie mówiąc już o umysłowości materialistycznej współczesnych ludzi nauki, dostosowanej do panującego ducha czasu. Kochanowski protestuje przeciwko zalewającej tandecie rzeczy i myśli „prawej córce masy — maszyny, która wzięła na się tak niefortunnie rolę mistrzyni człowieka”. Wszędzie dominuje — pisał — przeciętność⁵⁰, która dotknęła także człowieka, coraz bardziej „doskonałego” w swej przeciętności, dalekiego od oryginalnej twórczości, za to naśladowającego innych. W ten sposób — uważał Kochanowski — społeczeństwo wyzbywa się jednostek wybitnych, które idąc za głosem opinii publicznej, tracą zdolność duchowego rozwoju. Wzorem staje się nie ideał człowieka pełnego, lecz typ, który doskonale naśladuje przeciętność innych. Wszak to ten, który potrafi dostosować się do ogółu, uznany jest za jednostkę „doskonałą”. Jak to ujął Kochanowski, „*Nie być czymś, co ponad szablon*

⁴⁸ Podobne zdanie o literaturze polskiej miał Leon Chwistek, który uważał, że brak książek, które naprawdę warto czytać. Większość z nich to utwory płytkie, powierzchowne, nudne. Tak samo krytycznie wypowiadał się o sztuce: „Wszystko, co jest, to powtarzanie w nieskończoność form gotowych, dawno już zdobytych”. Chwistek potwierdzał także obniżenie „poziomu duchowego” społeczeństwa, ale jednocześnie optymistycznie podkreślał rosnące oddziaływanie kultury duchowej na szerokie warstwy społeczne. Zob. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*. Warszawa 1933, s. 10–11.

⁴⁹ Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 460.

⁵⁰ Powołam się w tym miejscu na podobną opinię M. Zdziechowskiego: „Bo po co patrzeć we wzory potężnych usiłowań bohaterów ducha, po co płonąć żądzą dorównania im, skoro wygodniej, a przede wszystkim »poprawniej« ponad szablon nie wyrastać, grzęznąć w błotku kompromisów z sumieniem, pilnie tylko przestrzegając, aby głos sumienia, broń Boże, nie był w sprzeczności z głosem opinii”. Zob. M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Warszawa 1923, s. 43.

wyrasta, znaczy dziś o wiele więcej, niż *być* nim w praktyce życia, w której wzorem, naturalnym wśród tego pokroju, staje się nie ideał człowieka pełnego, lecz typ, który potrafi *naśladować najdoskonalej* przeciętność innych⁵¹. Jakże uderzająco zbieżna to wypowiedź z tym, co powiedział Z. Przesmycki: „Zrobiwszy ideałem człowieka mierność (zwaną też przeciętnością czy normalnością), wzięliśmy ją za miarę i wszystko, co pod strychulec jej zmieścić się nie chce i nie może, napiętnowaliśmy mianem szaleństwa, chorobliwości, zwyrodnienia [...]”⁵². Zdaniem Przesmyckiego, to rewolucja francuska, wprowadzając zasadę równości, zarazem zniosła wysoką kulturę stanów uprzywilejowanych.

Jeżeli w poprzednich epokach — uważał Kochanowski — bogactwo materialne budziło zazdrość, zawiść, to w dzisiejszych czasach ujemne uczucia rodzi w człowieku to wszystko, co stanowi o indywidualności innej jednostki, „czym oddycha, czym żyje, nie mówiąc już o tym — co kocha”. Kochanowski nazwał taką postawę „ukrzyżowaniem ducha”. Jednostka przestaje być sobą, obniża swe oczekiwania, zaprzepaszcza siłę oddziaływania na otoczenie. Przez niwelację jednostek „podnosi się” w swej psychice gromadzką masę. Wyrazem kultu pozorów stała się moda, ujednolajniona aż do „martwej bezmyślności”. Ona też została przystosowana do płytkości duchowej masy, której się wmawia, że dzięki temu zacierają się różnice dawnych klas społecznych. Legiony bezimiennych przedstawicieli masy-gromady przebrały się — pisał Kochanowski — w „jednolajne szaty fabrycznej równości”. Ta mechaniczna równość została przeniesiona do wnętrza człowieka, w czego rezultacie „sieje” w sferze moralnej ogromne spustoszenie, o wiele bardziej szkodliwe niż to, które „sieje” maszyna w ludzkiej sferze estetycznej. Takie cnoty, jak odwaga, męstwo, uczciwość, obowiązkowość, przestały być w cenie, bo są one przeciwne naturze haseł gromadzkich masy. Sztandarowe hasła rewolucji francuskiej doprowadziły do „gromadzkiej idei równej godności ludzkiej — owocu uniesionego pychą stada”⁵³. „Typ panujący gromadowca” bliższy jest pychy niż dumy czy skromności jednostki. Odsłonięta została pustka wewnętrzna człowieka. Bo jak inaczej — pisał Kochanowski — wytłumaczyć fakt, że wyżej ceni się w nim osiągnięcia materialne niż duchowe. Zgoła odmiennie przed-

⁵¹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 173—174.

⁵² Z. Przesmycki: *Los geniuszów*. „Chimera” 1901, T. 1, z. 1, s. 11.

⁵³ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 185.

stawia się poczucie godności człowieka uduchowionego, kierującego się własnym sumieniem, niż tego, który za miarodajną uznaje tylko opinię mas. Przecież poczucie własnej godności zależy w każdym człowieku — sądził historyzof — od czynników nader różnych: dziedzicznych, zewnętrznych i osobistych, które powołały ją do życia. W szrankach bezwzględnej walki o byt, podsycanej wyłączną żądzą użycia, w tej grze „pozorów” rozprzestrzenia się „mania wielkości” społecznych nizin, przekonanych, że człowiek „zawsze i wszędzie jest jeden”. Toteż — pisał Kochanowski — „zabójcza i krwawa jest przez swe szyderstwo potworne idea szablonowa jednolitej »godności ludzkiej«, nakazująca nie pojmującemu jej niewolnikowi nosić w sobie owoc, gorzki jak piołun [...]”⁵⁴. Idea ta może się okazać pożyteczna tylko dla elity ekonomicznej, bo nie uszczupla w zasadzie jej „zasobów materialnych ani moralnych”, wszyscy przecież są „równi”; każdy ma takie same szanse w życiu na osiągnięcie sukcesu, a jeśli mu się nie udało, sam jest temu winny.

Omawiając „triumf” materii w ówczesnej cywilizacji, Kochanowski zajął się rolą pieniądza w życiu człowieka, kiedy to pieniądz — przenosiciel wartości — stał się celem. Wszystko jemu się poświęca i wszystko dla niego się robi. Składa mu się w ofierze prawdę, piękno, szczęście, uczucie, rozum i siebie, rzadko osiągając tak zwane „użycie”. Jest to jakby — twierdził Kochanowski — zabawa w węża pożerającego się od ogona. Opanowała ludzi „gorączka złota dla złota — psychoza”. Człowiek dobro i szczęście dostrzega tylko w posiadaniu pieniądza, niedolę — w jego braku. Czy radość z życia można kupić za pieniądze? — pytał historyzof. Chęć zdobycia władzy za pomocą pieniędzy też okazuje się jedynie ułudą, iluzją, pozorem. Istotą staje się w gruncie rzeczy „oblędny superlatyw bezmiejscowego pożądania: nieszczęsny w swej potworności stan psychiczny akefalizmu, płynący z nurtów opacznej doktryny gromadowców”⁵⁵. Człowiek zapomniał, a może nie chce wiedzieć o tym, że potrzebuje pieniędzy tylko po to, aby mógł być człowiekiem obdarzonym pełnią człowieczeństwa. Społeczeństwo Europy popadło w typową „krótkowzroczność płytkich samolubów”, wszędzie widoczny stał się egoizm, a hasłem — użycie. „Ludzie poszli bowiem w kierunku materialistycznej nieskończoności pożądania, zamiast ku syntezie ducha i ciała w dążeniu do nieskończoności nasycenia”⁵⁶. Materializm

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 177.

⁵⁶ Ibidem, s. 178.

czasów ostatnich — pisał Kochanowski — „zaćmił wzrok nasz wobec ducha w własnej duszy”⁵⁷. Cechą tego stanu rzeczy jest „paraliż poczucia wszechwartości”, dążenie tylko do osiągnięcia wartości materialnych. Nawet miłość została zamieniona na kult ciała. Wszędzie — zauważał Kochanowski — widać użycie i przesyt, bezcelową pogoń za złotem, a tak trudno dojrzeć w drugim człowieku królestwo ducha. Ludzie bardziej dbają o pozory zewnętrzne niż o rozwój duchowy. Człowiek jest stworzeniem fizyczno-duchowym i wartości materialne nigdy nie dadzą mu szczęścia — przekonywał Kochanowski — bo on ukojenie może odnaleźć tylko w sferze ducha.

Zmaterializowanie współczesnego życia dość często podkreślali przedstawiciele modernizmu. Także A. Górski, rozczarowany ówczesnymi zmianami, wyrażał niechęć do „zmaterializowanego obywatela”. Leon Chwistek uważał, że nadmierny „rozrost” kultury materialnej wpływa szkodliwie na kulturę duchową, zbytnia łatwość użycia prowadzi do „zblazowania” i upadku życia wewnętrznego⁵⁸. W podobnym tonie o kryzysie kultury europejskiej wypowiadał się F. Znaniecki. W *Upadku cywilizacji zachodniej* wyliczał destrukcyjne czynniki ówczesnej cywilizacji, jak materializm, ochlokrację oraz imperializm mający podłoże narodowe. Znaniecki też wyrażał niepokój o rozwój duchowy człowieka. Ten wybitny socjolog uważał, że postęp techniczny przyczynił się do zachwiania wartości wyższych — dobra materialne stały się celem zamiast środkiem. Znaniecki, analogicznie jak Kochanowski, podzielił społeczeństwo na arystokrację umysłową, tworzącą ideały kultury, i masy, które potrafią tylko naśladować narzucone wzory. Według autora *Upadku cywilizacji zachodniej* istnienie i dalszy rozwój cywilizacji zależą od wyniku walki między twórczymi jednostkami a niższymi potrzebami olbrzymiej większości. Przedmiotem tej walki jest świadomość mas⁵⁹. Zarówno „dążności twórcze” arystokracji ducha, jak i nietwórcze potrzeby mas — pisał Znaniecki — bardzo nasiliły się w ówczesnej dobie. Budzi to obawę, czy arystokracja umysłowa będzie potrafiła zaszcześcić masom własne pragnienia twórcze i wykorzystać je do urzeczywistnienia wielkich ideałów, zanim masy odrzucą przodownictwo arystokracji ducha i takim postępowaniem doprowadzą do upadku cywilizacji.

⁵⁷ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 421.

⁵⁸ Zob. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*. Warszawa 1933, s. 14.

⁵⁹ Zob. F. Znaniecki: *Upadek cywilizacji zachodniej...*, s. 975.

Krytyka nie ominęła także szkolnictwa, któremu Kochanowski zarzucał, że służy przeciętności, zamiast kłaść nacisk na najwyższe wartości jednostki. Historiozofowi nie podobala się też szablonowość w traktowaniu uczniów. Szkoła operująca stałym szablonem nie potrafi — uważał — właściwie zadbać o rozwój duchowy uczniów, wpoić im potrzeby podkreślania swej indywidualności⁶⁰. Zamiast rozwijać talenty, dbać o „zawiazki strzelistej przyszłości”, pcha ona młode pokolenie ku „szarzyźnie pospolitości bytu”. Na plan pierwszy oddziaływania wychowawczego szkoły wybija się — twierdził Kochanowski — przede wszystkim czynnik tresury⁶¹. Takie „zbanalizowanie” młodzieży na „modłę przeciętną” byłoby dla jednostki niszczące, gdyby ona sama nie potrafiła skutecznie bronić swej indywidualności. Czyż przekazywanie olbrzymiej ilości informacji uczyni człowieka lepszym i mądrzejszym? Przecież już dawno zauważono, że wiedza człowieka nie jest tożsama z jego mądrością. Kochanowski wyraźnie przeciwstawiał sferę duchową sferze intelektu, uważał, że to materializm ówczesnych czasów zatarł granice między nimi. Szkoła jest — w opinii historiozofa — wierną „miniaturą” narzuconej przez płynącą z rozwoju organizację, której podstawę zawsze i wszędzie stanowi hierarchia, tak właściwa wszystkiemu, co ludzkie w strukturze piramidalnej. Młodzież z natury swej jest ciekawa świata, pragnie przeniknąć „w głąb jego natury”, a od szkoły otrzymuje „mdły a fałszywy surogat środków”, niby ku temu celowi prowadzący, w istocie zaś „łamający zdrowy stosunek naturalny” między światem wewnętrznym a zewnętrznym człowieka. Przykładem tego „połowiczna inteligencja” — przeważnie miejska — pozbawiona pozytywnego wpływu przyrody. Jest ona dziećciem szkoły współczesnej, działającej pod hasłem nauczania powszechnego, wierną „ekspozyturą” wpojonego w człowieka szablonu, który „wyszedłszy z gromadzkiej abstrakcji życia i jego »prawd«, źródła jego zatrzuwa swym tchnieniem, splatając w błędne koło pozorów nicość swej treści z tandetą swej formy [...]”⁶².

⁶⁰ Podobnie na temat metod wychowawczych młodego pokolenia wypowiadał się Jerzy Kurnatowski. Według tego myśliciela w procesie wychowania powinno się stworzyć odpowiednie warunki do działania autokreacyjnego jednostki. Wychowanie powinno — uważał Kurnatowski — „wydobyć z natury ucznia wszystkie zdolności, ucywilizować je, podpatrzeć panującą zdolność, zrobić podstawę, na której już sam uczeń wybuduje gmach swojego powołania”. Zob. J. Kurnatowski: *Dobro i zło...*, s. 69.

⁶¹ Por. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 156.

⁶² J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 192.

Oświata ma służyć przygotowaniu młodego pokolenia do realizacji czekających je w życiu zadań. Zdaniem Kochanowskiego, zgoła inaczej przedstawiała się „ideologia” osiągnięcia tego celu, oparta na przeświadczeniu gromadowców, że prowadzi ona ludzkość na nowy szczebel udoskonalenia. Pyta nasz historyk: czy szkoła oparta na panującej praktyce równości jest zdolna — wbrew prawom natury — zaszcześcić równość tę w życiu i masę zbliżyć do — i tak ówczesnie obniżonych — szczytów rozwoju? I sam odpowiada, że to tylko złudzenie. W istocie bowiem, odpowiednio do zmiany warunków życia, zmienia się jedynie „wyraz masy”, nie zaś jej istota rozwojowa. Szkołę nazywa Kochanowski fabryką nowożytną edukacji masowej, odbiegającej tak „jaskrawo od dawnego cyzelunku dusz rylcem stosunku duchowego uczniów i nauczycieli — kapłanów swego powołania, w przeciwstawieniu do rzeszy zmechanizowanych biurokratów szkoły dzisiejszej: to niby porównanie pracowni mistrza z maszyną rotacyjną. Tamtej dewizą było, jest i będzie: *non multum sed multa*; tej — zawsze i wszędzie: *viel und billig, aber schlecht*”⁶³. Dopóki światem będzie „rządzić” podejście materialistyczne, nie podniesie człowieka z nizin moralnych najsubtelniejsza nawet „gra” intelektualna. Wpływ istotny może mieć tylko — twierdził Kochanowski — zrodzone w człowieku z ducha odczucie pełnej nieskończoności istnienia, a za nim marność bytu fizycznego. Trzeba głębokiej przemiany — przekonywał — jeśli się chce, aby szkoła wywierała umoralniający wpływ na uczniów. Zwracał uwagę historiozof, że system wychowawczy, jaki panował w Polsce, wyrabiał w chłopcach pewne cechy „kobiecości”, podczas gdy na przykład angielski rozwijał w nich męskość. „Kobiecość” ta — jak pisał Kochanowski — jest wynikiem psychicznej gromadzkości naszej, podczas gdy „męskość” Anglików to wyraz ich indywidualizmu.

Autor *Postępu ludzkości...* nie był zafascynowany faktem urbanizacji⁶⁴. Uważał, że kultura duchowa bliższa jest mieszkańcom wsi niż zbiorowościom wielkich miast. Miasto to — według Kochanow-

⁶³ Ibidem, s. 188.

⁶⁴ Proces urbanizacji w tym czasie dość często był przedmiotem krytyki. Zaskakująca jest zbieżność opinii o miastach, jaką wyrażali Kochanowski i Z. Przesmycki. Do przejawów negatywnych Przesmycki zaliczał ubieganie się za zyskiem, nadmierny materializm, zacieklą walkę o byt, a skutkiem tego był zupełny brak życia duchowego człowieka. Według Przesmyckiego wielkie miasta („miasta pijawcze”) doprowadziły do niespotykanego nigdy przedtem rozpasania materialnego instynktów i żądz ludzkich, „do niesłychanego wyjałowienia, wypłyczenia i zmiernienia umysłów”. Zob. Z. Przesmycki: *Walka ze sztuką...*, s. 325.

skiego — „arcytwór wielościowy doby nowożytnej”, wróg Boga, natury i człowieka. „Szczera wieś” to w porównaniu z miastem miejsce wolne jeszcze od „buntu życia”. Przeważają w niej „uczucia zdrowe”, bezinteresowność, szczerłość, a człowiek odczuwa bliskość z Bogiem. Natomiast „Koszarowo-koczownicze, pozbawione pierwiastka osiadłości, jako osi kultury twórczej, staje się wielkie miasto dzisiejsze jak najbardziej realnym jej zaprzeczeniem, budząc, jakby pod wpływem odruchu naturalnego, w swych mieszkańcach nieszczęsnych niedoceniany jeszcze instynkt samozachowawczy człowieczeństwa pod postacią dążenia coraz bardziej namiętnego ku wiosce i ludowi”⁶⁵. Człowiek — uważał Kochanowski — jest dzieckiem słońca, powietrza, nie zaś mroków, zaduchu, ciasnoty. Jesteśmy potomkami wsi, a nie miast. Wieś urabia i potęguje rozwój pełni człowieka, miasto zaś czyni z niego „zjawisko ułomne”. Wieś sprzyja bytowi jednostkowemu, głębi duchowej na łonie natury. Miasto tworzy z jednej strony gromadzką mechaniczną, pozbawioną psychicznej więzi wewnętrznej, z drugiej zaś — rozprasza indywidualność jednostki, jest zatem wytworem i twórcą masy. Bo zło tkwi w masie i w świecie jej typowo zewnętrznym, nie zaś w jednostce i w jej świecie wewnętrznym, stanowiącym w człowieku „kraj ducha”. Współczesne miasta — twierdził — odcięte beznadziejnie od natury, o milionach mieszkańców skupionych na małych powierzchniach, są niebywałą ongiś „naroślą bytu”, powodującą niewątpliwie „wykolejenie się” ludzkości z dotychczasowej drogi jej rozwoju. Poszukiwanie ułatwień przysłoniło człowiekowi dostrzeganie piękna w naturze. Choć może się wydawać, że brak kontaktu z przyrodą człowiek zrekompensuje sportem, to czy na pewno — pytał Kochanowski — reglamentacja ruchu zastąpi pełną jego swobodę? Dziś już wiemy, że ta uwaga Kochanowskiego była w pełni słuszna.

Na życie składa się zespół funkcji danego ustroju, zharmonizowany ze stanem natury. W życiu miejskim prawa przyrody zostają zastąpione wprowadzonym przez człowieka mechanizmem organizacji gospodarczo-społecznej. Ponieważ — uważał Kochanowski — psychika człowieka nie może być samoistnie oderwana od bezpośredniego związku z naturą, przeto w psychice mieszkańca miasta wyrosłego dziedzicznie ze wsi i do niej przystosowanej zachodzą „tarcia” niezmiernie ciężkie i bolesne dla samej jednostki⁶⁶. Zerwa-

⁶⁵ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 210.

⁶⁶ Tragizm położenia mieszkańców miast trafnie ujął — według Kochanowskiego

nie równowagi między naturą a człowiekiem prowadzi — zdaniem historiozofa — do patologii w jego psychice⁶⁷, co staje się nie tylko źródłem cierpień człowieka, ale też źródłem „zboczeń”, jakie w dobie obecnej ujawniają się w cywilizacji. (Bo czymże jest bolszewizm — pyta Kochanowski — jak nie buntem rozpaczliwym natury ludzkiej, zniewolonej przez „wybujalał” ponad wszelką miarę „urbanizację” Rosji.) Jeśli przyjąć, że cierpienie jest wzniosłe moralnie dla jednostki, to można — w opinii historiozofa — mieć wątpliwości, czy taki rodzaj cierpienia, jakie niesie życie w mieście, z daleka od natury, ma dla niej „budujący” wpływ. Podczas gdy mieszkaniec wsi jest w świadomości swej człowiekiem indywidualnie nieskrępowanym i wolnym, mieszkaniec miasta całkiem inaczej odbiera swe położenie. „Wtłaczanie” ludzi ze wsi do miast skazuje ich na egzystencję patologiczną, pozostawia w nich żal, gorycz i rozpacz za „utraconym rajem”. Typowy produkt miasta to „chore nerwy” człowieka. „Człowiek hodowany w oparach miasta [jest — G.S.] kliszą, tak dalece bierną, że zło bez przeszkód wpisuje na niej dowolne chcenia swoje...”⁶⁸. Wieś urabia i potęguje rozwój „pełni człowieka”, jako syna natury, miasto zaś czyni z niego „zjawisko ułomne”. Wieś sprzyja bytowi jednostkowemu, głębi duchowej człowieka, a miasto rozwija gromadzką mechanizm, pozbawioną psychicznej więzi.

Dorobek duchowy ludzkości, z którego dziś korzystamy — twierdził Kochanowski — nie powstał w murach miejskich, lecz na wsi. „Kultura miejska” nie tylko dorobku tego nie powiększyła, ale jeszcze barbarzyńsko go niszczy. W dzisiejszych czasach — sądził historiozof — tylko jednostka świadoma swego ojczystego środowiska może być twórczą. Miasta zaś, szczególnie te duże, znajdują się niewątpli-

— Edward Dekker w słowach: „Czym jest dla ubogich (mieszkańców miasta) piękność wiosny? Niczym. Gwiazdziste niebo? Niczym. Co im mówi sztuka. Nic. Czym są dla nich miłość, poezja? Niczym. Wszystko jest im zakazane przez rzeczywistość, która żelazną pięścią przygina ich do błota”. Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 394.

⁶⁷ Kochanowski był jednym z pierwszych, który trafnie zwrócił uwagę na negatywne oddziaływanie postępu technicznego na psychikę człowieka. Współcześnie problematykę tę poruszył między innymi Alvin Toffler w pracy *Szok przyszłości, czy też* filozof Józef Bańka, który twierdzi, że postęp techniczny wywiera skutki negatywne na psychikę ludzką. Polski filozof mówi o braku filozofii życiowej, dzięki której człowiek nabyłby umiejętność przetrwania kryzysów psychicznych i która zapewniłaby mu zajęcie postawy afirmatywnej wobec świata opanowanego przez technikę. Zob. J. Bańka: *Edukacja i czas. Wychowanie dla teraźniejszości*. Warszawa 1995, s. 78.

⁶⁸ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 395.

wie na wyższym szczeblu rozwoju, ale to w nich w znacznej mierze widać wpływ obcych kultur. Urbanizacja ma — zdaniem Kochanowskiego — ujemny wpływ na twórcze możliwości jednostki. Dotyczy to w szczególności naszego kraju, zdecydowanie wiejskiego pod względem istoty i typu rozwoju. Miasta są dziś — pisał historyzof — „wielkim ołtarzem tzw. cywilizacji”. A czy ta cywilizacja — pytał — dała ludziom radość życia, szczęście? Jeśli przyjąć — za Kochanowskim — że szczęście jest wyrazem harmonii panującej między światem wewnętrznym i zewnętrznym człowieka, to odpowiedź na postawione pytanie może być, niestety, tylko negatywna. Bo szczęście i towarzyszącą mu radość życia dać może tylko twórczość, „będąca w człowieku odbiciem nieustannej twórczości Natury — nie zaś miejskiej hipertrofii dzieł ludzkich, utożsamianych niesłusznie z cywilizacją żywą, bo nacechowanych martwością, w przeciwieństwie do wiekuiście żywej przyrody, będącej zawsze i wszędzie tworzywem zasadniczym cywilizacji istotnej z ducha, treści i formy”⁶⁹. Twórczość ujmował Kochanowski jako umiejętność przeżywania bodźców, przetwarzania ich według własnej inwencji. Nie budzi wątpliwości — twierdził — że jeżeli historia w przyszłości uzna urbanizację za genialne wyjście z trapiących świat bolączek natury ekonomiczno-społecznej, to jednocześnie, „zajrzawszy w głąb” psychiki ludzkiej — czy też biorąc pod uwagę narkomanie, liczbę samobójstw — ta sama historia zawaha się przed przypisywaniem dobie obecnej „szczęśliwości”, choćby w zestawieniu z „erą barbarzyńską”. Wzrost samobójstw spowodowała — w opinii Kochanowskiego — rozpaczliwa reakcja wyczerpanego nerwowo indywiduum ludzkiego przeciw grożącemu mu zagładą powrotowi do „prabytu stada”. Indywiduum, będąc skazane na byt gromadzki, wybiera odejście z tego świata. „Jeżeli jest tak rzeczywistość — pisał Kochanowski — to przeżywamy obecnie momenty od tysiącleci niebywale — niby senatorowie rzymscy, oczekujący w togach na Forum uderzeń miecza barbarzyńców: woleli bowiem miecz niżli — Galla!”⁷⁰. Powrót jednostki do atmosfery psychicznej stada jest dla człowieka bardziej przerażający niż „lot w przyszłość” rozwoju. Wypełniająca świat atmosfera gromadzkości sprawiła, że coraz częściej odzywają się głosy nihilistyczne, „diabła wart» rozwój cały bez postępu, skoro on — człowiek — tak bardzo jest nieszczęśliwy”⁷¹.

⁶⁹ Ibidem, s. 392.

⁷⁰ Ibidem, s. 460.

⁷¹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 135.

Napawa optymizmem stwierdzenie Kochanowskiego, że światem, mimo wszystko, „rządzić będzie istotnie słoneczne zdrowie wsi — nie zaś patologia mrocznej niziny miast...”⁷². Dokonana przez Kochanowskiego charakterystyka procesów urbanizacji jest zbieżna z wizją O. Spenglera przedstawioną w jego słynnym dziele *Der Untergang des Abendlandes*, w którym jako pierwszy w dwudziestoletniej myśli podjął problem kryzysu kultury i dokonał tego z takim rozmachem⁷³. Spengler twierdził, że wraz z przejściem kultury w cywilizację wielkie dzieła sztuki zastępuje niekontrolowany rozwój techniki. Symptomaticznym przejawem się kultury w cywilizację jest wygasanie duchowej siły twórczej oraz komplikacja samego życia przez etyczno-praktyczne tendencje metropolii. W metropolii zamiast związanego z ziemią ludu powstaje „nowy nomad, pasożyt, mieszkaniowiec wielkiego miasta, czysty człowiek czynu, pozbawiony tradycji, istniejący w bezkształtnie przepływającej masie, areligijny, inteligentny, bezpłodny [...]”⁷⁴. W tej kamiennej pustyni, wśród sztucznych tworów cywilizacji upływa życie duchowych nomadów. Miasta i prowincje w epoce cywilizacji zostają zdominowane przez stan czwarty, czyli masę, którą Spengler określił mianem „radykalnej nicości”. Masa bowiem pozbawiona jest wewnętrznego poczucia czasu i przeznaczenia, spontaniczności działania, instynktu, a jednocześnie jest ona zatomizowana, nie łączą jej już żadne więzi. Moralność ma dostarczać reguł postępowania ludziom, których życie stało się problematyczne, pełne wahań i rozterek. Ludzi przestaje łączyć kultywowanie wspólnych ideałów, środkiem spajającym staje się pieniądź. Interesy ekonomiczne jednostki bądź grupy, ich dążenia do przyjemności zdobywają prymat przed wszelkimi wartościami duchowymi. Coraz mniej ceni się walory indywidualne człowieka, jego talent i twórcze zdolności. Przejawami stadium cywilizacji są również wszelkie formy demokracji: parlamentaryzm, liberalizm, partie polityczne, które zastąpiły to, co organiczne — stany. Cywilizacja to — według Spenglera — zewnętrzny i sztuczny stan, który następuje „po rozwoju jako skostniałość, po wsi i duchowym dzieciństwie ujawnionym przez styl dorycki i gotyk jako duchową zgrzybiałość i kamienny, skamieniały świat miejski”⁷⁵. Spengler krytycz-

⁷² J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 427.

⁷³ Zwróć tylko uwagę na zbieżność czasową prac tych myślicieli; *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju* został opublikowany w 1917 roku, natomiast pierwszy tom wspomnianego dzieła Spenglera — w 1918 roku.

⁷⁴ A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 186.

⁷⁵ Ibidem, 185.

nie wypowiadał się na temat techniki i jej wpływu na człowieka, również z dezaprobatą wystąpił wobec wypierania twórczości oryginalnej przez produkcję masową.

Powracając do poglądów Kochanowskiego, zwróć uwagę na jego stanowisko wobec parlamentaryzmu. W jego rozważaniach ujawnia się krytyczne spojrzenie na parlamentaryzm, chlubę ideologii gromadzców, jak to określił. Tam, gdzie on występuje, grozi anarchia, niosąca zgubne dla społeczeństwa skutki. Wybory parlamentarne — pisał Kochanowski — są „fikcją referendum”, a posłowanie jest fikcją wolności głosu⁷⁶. Polityka pozostająca ongiś w rękach ludzi powołanych, staje się domeną karierowiczów gromadzkich, idących przebojem do władzy, niezdolnych do przenikania umysłem swym „w głąb prawd bytu i życia”. Masa nie potrafi bowiem stworzyć czegoś ponad to, czym jest sama, ponad ekspozyturę strony materialnej człowieka. Wiek XIX był — w opinii Kochanowskiego — okresem zaniku nierówności w kodeksach, ale też sprzyjał powstaniu ary-stokracji „pieniądza”.

Wynalazki torują drogę jedynie rozwojowi ilościowemu, a nie jakościowemu ludzkości, ułatwiają wzrost populacji w wyniku polepszenia warunków materialnych. Przyczyniają się tylko do zmiany strony zewnętrznej życia, nie zmieniając wnętrza człowieka, a przecież to wartości duchowe są najważniejsze. Środki techniczne — zauważa Kochanowski — nie „urabiają” duszy człowieka, ale za to mnożą w nieskończoność potrzeby materialne. Praca zaś, nie jako naśladownictwo lub przymus, który mechanizuje człowieka na pożytek masy, ale jako szczytne w znaczeniu moralnym i cywilizacyjnym zadanie życia, tylko wtedy stać się może twórcza, kiedy wynika z „zapładniającej człowieka błyskawicy ideału”.

Kochanowski nie popierał emancypacji kobiet. Uważał, że to potrzeby ekonomiczne zmusiły kobiety do utraty dawnego przywileju życia domowo-indywidualnego i udania się do pracy w fabrykach. Pytał: czy ta dotąd „kapłanka” ogniska domowego zyskała cokolwiek na tym, że zalety przyrodzone płci, tak godne pielęgnowania, „rozprasza po targowisku ludzkim bez śladu, zmieszana z męczyzną, unurzana w nim, odkobiecona, a mimo wszystko niezdolna przybrać płci innej?!”⁷⁷. Historiozof uważał, że różnice psychiczne między mężczyzną a kobietą powinny być podtrzymywane, a nie ni-

⁷⁶ Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 154—155.

⁷⁷ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 204.

welowane, ponieważ prowadzić to może do pustki i nicości w ich wzajemnych kontaktach. „Jednolite zbiorowisko człekokształtnego tłumu” — pisał Kochanowski — chce zastąpić podział na dwie płci i związane z nimi pielęgnowanie odmiennych wartości. W poglądach na różnice płci zajął stanowisko patriarchalne. Podobne przekonania nie były odosobnione na początku XX wieku, wyrażali je także inni myśliciele. Przykładem może być opinia Henryka Romanowskiego, który zakładał, że każda płeć winna działać zgodnie ze swoją naturą. Zrównanie w prawach obu płci prowadzi — jak sądził — do „ukobiecenia” mężczyzn i „umężczyźnienia” kobiet. Filozof ten potępiał dążenia emancypacyjne kobiet, choć nie zabraniał im podejmować pracy zarobkowej.

Ta zalewająca świat tandeta — uważał Kochanowski — odsłania pustkę wewnętrzną człowieka. Czuąc zaś swą marność, niezdolność do wybicia się z masy, usiłuje on zagłuszyć swe sumienie, wmawiając sobie, że czymś wspaiałym jest rozwój techniczny i że człowiek jest wielki jako jego twórca: oto — pisał — „rozpościera się dzisiaj, zarówno na wyżynach, jak na nizinach społecznych, mania wielkości”⁷⁸. Wskutek ignorancji i płytkości, których rozprzestrzenianiu sprzyjała gromadzka „filozofia pozorów”, społeczeństwa epoki ówczesnej przypisują sobie osiągnięcia nawet w tych dziedzinach, w których tylko „skrzywili” rzeczy dawne, mające swe źródło w odwiecznym, naturalnym rozwoju. Do tak właśnie pojętego „postępu” zalicza Kochanowski ateizm, bezbożność, brak wiary. Podobnego zdania był H. Romanowski, który pisał: „Na świecie zapanowała znowu bezbożność, pycha i zmysłowość, jak za czasów cesarów rzymskich. W stosunkach prywatnych rozpanoszyła się zawiść i nienawiść [...]. Nauka szerzy ateizm i sceptycyzm, literatura zaś i sztuka — bezwstydną kult ciała i rozkoszy zmysłowych. Słowem, błąd i przewrotność podniosły do tego stopnia głowę, iż wydaje się, że dla prawdy i dobra nie pozostało miejsca na świecie”⁷⁹.

Zdaniem Kochanowskiego, człowiek zabiegający ciągle o dobra materialne odczuwa chroniczny brak czasu, brakuje mu go nawet na to, aby zastanowić się nad sobą, zadbać o swą duszę. To prowadzi do „bezpłodnej wegetacji”, jakże niegodnej człowieka. Szczególnie wobec inteligencji wysuwał historiozof wiele zarzutów. To grupa, która powinna dbać o swój rozwój wewnętrzny, a okazuje się,

⁷⁸ Ibidem, s. 182.

⁷⁹ H. Romanowski: *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochód*. Warszawa 1934, s. 312.

że to w niej najwyraźniej widać owo — jak je historiozof nazywa — uwstecznienie wewnętrzne aż do granic barbarzyństwa jaskiniowego. Inteligencja, zwłaszcza wielkomiejska, jest — uważał — ateistyczna i niewierząca z pobudek bardzo przyziemnych, najczęściej z braku czasu do zastanowienia się nad samym sobą, jak też z pośpiechu „nakazanego” ludziom przez „kołtuństwo”⁸⁰. Pojęcie Boga może zgłębić tylko człowiek pełny, bogaty doświadczeniem życia uwieńczonego cierpieniem. Wzlotów na wyżyny trudno oczekiwać od szarych przedstawicieli mas, „uprawiających krótkowzroczną filozofię zapomnienia” wobec najsilniejszych bodźców moralnych, budzących cierpienie. Kochanowski zauważa, że można znaleźć i takich reprezentantów inteligencji, którzy poszukują czegoś nowego, „co by przełamało nużącą jednostajność techniki ich kultury, co by rozproszyło monotonię jej linii, tak dalece w czasach ostatnich pseudoestetycznych, bo płynących ze źródeł tandety urządzeń i zabiegów »demokratycznych«”⁸¹. Przeważająca większość współczesnej arystokracji to jednostki zdemokratyzowane i zmaterIALIZEDOWANE. Prowadzi to do zwyrodnienia istoty arystokratyzmu, który powołany jest do tego, aby — pisał Kochanowski, używając stylistyki Nietzscheańskiej — „Hodować jednostkę, wyłonioną z masy ludzkiej, i stworzyć najidealniejsze dla niej warunki pochodzenia *ad astra*”⁸². Jakże inaczej wygląda to dziś — twierdził historiozof — w świecie opanowanym przez masy oraz ich złudne przeświadczenie o przewadze nad jednostką. Arystokracja, odchodząc od tego, co duchowe, cofnęła się w rozwoju zmierzającym od materii ku duchowi, a pozbawione uduchowionej twórczości jednostek społeczeństwo stało się jeszcze wierniejszym odbiciem masy. Masy, nie dostrzegając wskazywanych im przez naturę wzorów, stawiają w ich miejsce fikcję własnych pomysłów gromadzkich. Dlatego zamiast harmonii piramidę ludzką ogarnia ferment chaosu, „splot ignorancji dróg wytycznych ze zgrzytem ciężkich żalów wzajemnych i niesnasek”. Dochodzi nawet do izolacji arystokracji duchowej oraz oddziaływania na nią wpływów niszczących masy. Zdaniem autora *Postępu ludzkości...*, naturalny „kształt rozwoju” przypomina piramidę, zwężającą się od podstaw ku górze. A na jej szczycie znajdują się nieliczne jednostki obdarzone „szczytem zalet”, czy też przywilejów. Im bardziej szczy-

⁸⁰ Por J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 207.

⁸¹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 223.

⁸² J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 235.

ty piramidy są ograniczone liczebnie, tym intensywniej wytwarzają się i utrwalają wyższe cechy rozwoju. W życiu tylko nieliczni osiągną najwyższe szczyty rozwoju, wszyscy inni „krążą po stokach gór”. Ale w czasach ówczesnych — sądził Kochanowski — taka hierarchia społeczna została zachwiana przez ideologię gromadzką. Każdy szczebel piramidy odpowiada ściśle określonym ideałom, poczynając od koncepcji godności człowieka, a kończąc na celach i zamierzeniach życiowych. Podobnie jak każdy ma inne możliwości odczucia i zrozumienia drogi rozwoju. Dlatego — twierdzi Kochanowski — społecznie szkodliwe są wszelkie próby, jakie podejmują gromadowcy, chcąc przeszczepić swe ideały całemu społeczeństwu, w tym arystokracji, gdyż w konsekwencji prowadzi to do cofania się w rozwoju. W przyszłości — przewidywał historiozof — w wyniku zwycięskiego pochod mas, „arystokratami” będą wyłącznie ulubieńcy tłumów — indywidua zdolne porywać za sobą zbiorowość. Będą to ulubieńcy demosu, mistrzowie „wyczynów fizycznych”, ludzie zdolni wcielać w życie swe wybujałe „zachcenia”, przejawy przyszej cywilizacji materialnej, „ery siłaczów, gwiazd i gwiazdorów kin, akrobatów i szybkobiegaczy”⁸³. Z tą opinią Kochanowskiego trudno się nie zgodzić, bo czyż to nie gwiazdy szklanego ekranu cieszą się dziś największą popularnością. Nawet filantropia społeczna opiera się — zdaniem Kochanowskiego — na zaproponowanym przez „filozofów stada” utylitaryzmie. Krytyka Kochanowskiego nie ominęła też spółdzielczości, owej — jak ją nazywa — ekonomicznej zmywy tłumu. W pesymistyczny obraz współczesności historiozof wpisuje również zjawisko eksplozji demograficznej oraz nadmierną specjalizację w nauce i w technice.

Demokracja, a także materializm doby ówczesnej sprawiły — wedle Kochanowskiego — że społeczeństwo zmierza ku amerykańskości, ku owemu nowemu bożkowi, „złotemu cielcowi”. Bo amerykańizm to — zdaniem historiozofa — przede wszystkim pieniądz. „Europeizm” to ród i pieniądz. A rodowość to wyjście człowieka poza osobowość własną w kierunku przeszłości i przyszłości rozwoju. Jest też ona najszczytniejszym wyrazem człowieczeństwa, źródłem tradycji, jako czynnika wiążącego przeszłość za pośrednictwem teraźniejszości z przyszłością, a tego — apelował Kochanowski — nie wolno utracić. Przestrzegał przed amerykańską Europą i z bólem przyznawał, że wszelkie przesłanki przemawiają, niestety, za

⁸³ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 459.

podążaniem Starego Kontynentu w tym właśnie kierunku⁸⁴. Jaka będzie Europa — pytał Kochanowski — gdy zdominuje ją amerykańizm, pozbawiony tego rozmachu i tężyzny żywotnej, cechującej ludzi tamtego świata? I odpowiadał, że amerykańizm przeszczepiony na grunt Starego Kontynentu może być tylko jeszcze „banalniejszy i bardziej poziomy”. Widać z tych wypowiedzi Kochanowskiego (nie tylko zresztą on miał taką opinię), że Ameryka była symbolem stechnicyzowania, zurbanizowania, zautomatyzowania „mrowiska ludzkiego”. O tym, że proces „amerykanizacji” polega na nadaniu wartościom materialnym najwyższego znaczenia w życiu jednostki, pisał także M. Zdziechowski. Uważał ten proces za walkę o siłę, walkę, której wyrazem jest pieniądz, stanowiący cel człowieka, ideałem zaś — nie zbawienie duszy, lecz „wysoki *standard of living*”⁸⁵. Zdziechowski przestrzegał, że cywilizacja amerykańska niesie „fordyzację”, triumf ilości nad jakością, materii nad duchem. W takiej cywilizacji jednostka ludzka staje się narzędziem produkcji — i niczym więcej.

Czasy współczesne to — w opinii Kochanowskiego — okres panowania gromadzkości stadnej. Jeśli panowałoby niepodzielnie gromadowcy, mielibyśmy — według historiozofa — do czynienia z „akulturalnym” stadem ludzkim, a w razie panowania indywidualistów — z przerostem (a nawet kresem) egzystencji gatunku ludzkiego na ziemi. Owo zmaganie się wzajemne obu sił, jakby kierowane przez specyficzny instynkt samozachowawczy ludzkości, obrało w dziejach drogę inną niż wzajemna zagłada. Czasy współczesne to — zdaniem Kochanowskiego — schyłek epoki „równości”, gdyż widoczne są symptomy nadciągania epoki „nierówności”, o czym świadczą choćby manifestowanie indywidualizmu w twórczości Bergsona i Ruskina⁸⁶. Jak zauważa S. Borzym, Kochanowski uznawał Bergsona za obrońcę indywidualizmu przeciw kolektywizmowi⁸⁷.

Kochanowski, pokazując minusy czasów mu współczesnych, chciał przestrzec przed nadmiernym optymizmem związanym z po-

⁸⁴ Por. J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 242.

⁸⁵ Por. M. Zdziechowski: *Napoleon III. Szkice z dziejów jego życia i pracy*. Kraków 1931, s. XIII.

⁸⁶ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 139.

⁸⁷ Zob. S. Borzym: *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław 1984, s. 321. Należy dodać, że Bergson był surowym krytykiem atomizmu indywidualistycznego, który wiązał z nadmiernym intelektualizmem. Por. *ibidem*, s. 146.

stępem technicznym. Historiozof zwracał uwagę na jednostronność kultury technicznej, która prowadzi do materializmu⁸⁸. Pokazał, że cywilizacja znalazła się jakby na rozdrożu i należy się zastanowić, w jakim kierunku świat zmierza. Sądził, że wszelkie wynalazki, jakie miała do dyspozycji cywilizacja ówczesna, „rozpętały takie siły i dały ludzkości taką moc, o jakich człowiek nie miał dotąd pojęcia”⁸⁹. Odzwierciedla się w tych słowach historiozofa niepokój o przyszłość ludzkości. Faktem jest, że w ówczesnej dobie nastąpił z jednej strony zalew rynku produkcją masową, a z drugiej strony dawał się odczuć wyraźny niepokój wywołany aktualnymi wydarzeniami politycznymi, „rosnące napięcie o przygnębiających perspektywach”.

Historiozof włączył się do dyskusji nad kryzysem w latach trzydziestych, określił go jako kryzys zaufania, kryzys form ustrojowych. Pisał: „Jest to tłocząca dzisiejszą ludzkość zmora, nad której określeniem ściślejším łamiał sobie daremnie głowę politycy, statysci, a nade wszystko — ekonomiści, gdyż z ich dziedziną zjawisko to wiąże się formalnie najbliżej”⁹⁰. Źródło tego problemu tkwi, jak wszystko, co ludzkie — według Kochanowskiego — w psychice jednostek, w udręczonym duchu pokolenia, które samo nie potrafi uleczyć się z nękającego go pesymizmu. Przyczyny kryzysu upatrywał historiozof nie tylko w nadmiernie „wygórowanych” potrzebach materialnych społeczeństwa. Określał to zjawisko „kryzysem wszechstronnym życia ludzkiego: stosunku jego nie tylko do materii, ale i do ducha — do świata i do Boga...”⁹¹ Kochanowski przyznaje, że w porównaniu z okresem przed pierwszą wojną światową nastąpił upadek moralny. Prostą uczciwość, odwagę nazwano „sybarytyzmem intelektualnym”, a niezłomność zasad zastąpiono sofizmatem: nie sztuka iść za własnym przekonaniem, lecz za interesem większości.

Żyjemy właśnie — podkreślał Kochanowski — wśród prologu do przedwczesnego w stosunku do natury człowieka proklamowania Królestwa Bożego na ziemi, a kierunek taki, wynikający jakoby z potrzeb człowieka, musi zakończyć się dla świata cywilizowanego — podobnie, jak to się stało w znaczeniu politycznym z Polską — niewolą. Błędne założenia życiowe demokratyzmu dokonały

⁸⁸ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 218, 299.

⁸⁹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 88.

⁹⁰ Ibidem, s. 419.

⁹¹ Ibidem, s. 420.

swego, oświetlając przed człowiekiem kierunek, w którym iść nie należy.

Krytyczna ocena, jaką współczesności wystawił Kochanowski, ma wiele wspólnego z wizjami Ortegi y Gasseta, O. Spenglera, S.I. Witkiewicza czy F. Znanieckiego⁹², których nie będę tu przypominać (poświęcono im opracowania monograficzne). Zatrzymam się tylko nad koncepcją Ortegi y Gasseta, która powstała, tak samo jak koncepcja Kochanowskiego, na podłożu elitaryzmu. Potwierdza ona zarazem w dużym stopniu trafność diagnozy kryzysu, jaką postawił polski historiozof. Według autora *Buntu mas...* w ówczesnym okresie doszło do dominacji masy na wszystkich poziomach życia politycznego i społecznego; autor nazywał to triumfem hiperdemokracji, czy też okresem brutalnej i bezwzględnej władzy mas. Sądził, że życie masy jest „bezwładne i bezwolne”. Według Ortegi y Gasseta czasy ówczesne charakteryzują się tym, że „umysły przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają czelność domagać się prawa do bycia przeciętnymi i banalnymi, i do narzucania tych cech wszystkim innym”⁹³. Masy to — przypomnę — według Ortegi y Gasseta ludzie przeciętni, niewyróżniający się niczym szczególnym od innych, którzy „czują się tacy sami jak wszyscy” i wcale tym się nie przejmują; wprost przeciwnie — czerpią z tego satysfakcję. Zdaniem Ortegi y Gasseta, masa to pewien sposób, czy też rodzaj bycia człowiekiem, który zdominował ówczesną dobę. Człowiekowi przeciętnemu brak umiejętności myślenia, chce on wydawać sądy, ale nie chce uznawać warunków koniecznych do ich wydawania. Cywilizacja znalazła się w sytuacji kryzysowej, społeczeństwo cierpi na niedostatek „ducha”. Ortega y Gasset — tak samo jak Kochanowski — uważał, że człowiek współczesny ma poczucie wyższości, związane nie z jakościowym, lecz ilościowym potencjalnym rozwojem. Ludzie poczuli się oderwani od przeszłości, zapatrzeni we własne życie, które wydawało się wspanialsze pod wieloma względami od tego, jakie wiodły poprzednie pokolenia. Pisał: „Żyjemy w epoce,

⁹² Katastrofizm S.I. Witkiewicza — patrz: L. Gawor: *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918—1939...*; Idem: *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Lublin 1998. Natomiast poglądy F. Znanieckiego omawia na przykład: Z. Pucek: *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej (na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego)*. Kraków 1990; M. Pacholski: *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury*. Warszawa 1977.

⁹³ J. Ortega y Gasset: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski. Warszawa 1982, s. 13.

którą cechuje poczucie olbrzymich możliwości realizacji, ale która nie wie, co ma realizować. Czuje się zagubiona w nadmiarze własnych możliwości. Okazuje się, że współczesny świat, mimo [...] że dysponuje [...] większymi niż kiedykolwiek przedtem możliwościami technicznymi, posuwa się naprzód w sposób najbardziej prymitywny, po prostu bezwolnie dryfując⁹⁴. Stąd owo poczucie siły, a jednocześnie zagubienia. Dano człowiekowi ówczesnemu wynalazki pozwalające mu intensywnie żyć, zaszczepiono weń pychę zamiast ducha. Człowiek masowy postawił w stan zagrożenia te zasady, które stanowiły dotychczas podstawę egzystencji społeczeństw. Zasad, jakie legły u podstaw cywilizacji, ówczesny człowiek prawie nie znał. Nastąpiła — zdaniem autora *Buntu mas...* — głęboka demoralizacja ludzkości. Dlatego — twierdził Ortega y Gasset — świat jest cywilizowany, lecz nie są cywilizowani jego mieszkańcy. Człowiek nie nadażył za rozwojem cywilizacji, jego myśl techniczna rozwinęła się o wiele szybciej niż zmysł moralny. Przeciętna jednostka poszukiwała ułatwień, a nie wnikała w problemy cywilizacji. Znacznie podniósł się poziom materialny, ale życie człowieka stało się bardziej skomplikowane. Czynniki, które przyczyniły się do zbudowania nowego świata, to demokracja, badania naukowe oraz industrializacja. Świat ówczesny nie skłaniał człowieka — uważał Ortega y Gasset — do jakichkolwiek ograniczeń, nie stawiał żadnych barier; wręcz przeciwnie, rozbudzał nowe, wciąż rosące potrzeby. Cechą jednostki stała się swobodna ekspansja żądań i potrzeb oraz brak poczucia wdzięczności dla tych, którzy przyczynili się do powstania tego dorobku. Mas nie interesuje nic poza własnym dobrobytem, który chcą osiągnąć bez większego wysiłku. Cywilizacja XX wieku jest tego rodzaju — sądził autor *Buntu mas...* — że pozwala zwyczajnemu człowiekowi rozsiąść się wygodnie w świecie dostatku, w którym dostrzega on jedynie obfitość środków, pozostając ślepy na trudności i niepokoje⁹⁵. Krytykował również ludzi nauki, którzy stanowili najjaskrawszy przykład odrodzenia się barbarzyństwa. To naukowcy, zmuszeni do zawężania pola swych badań, utracili jednocześnie umiejętność całościowego spojrzenia na wszechświat, co jest podstawowym celem nauki. Ortega y Gasset dostrzegał minusy związane z rozwojem techniki. W dzisiejszych czasach — twierdził autor *Buntu mas...* — to nie maszyna pomaga człowiekowi, lecz człowiek stał się pomocnikiem i uzupełnieniem maszyny. W przytoczonych tu

⁹⁴ Ibidem, s. 45.

⁹⁵ Por. ibidem, s. 118.

myślach Ortegi i Gasseta zadziwia analogia z Kochanowskiego diagnozą kryzysu cywilizacji europejskiej, co dodatkowo potwierdza, że polskiemu historiozofowi udało się dokonać trafnej analizy współczesności i że był on doskonale zorientowany w życiu umysłowym epoki. W wielu punktach — jak starałam się przynajmniej zasygnalizować — analizował te same zjawiska, które stanowiły przedmiot uwagi wielu innych myślicieli tamtej doby. Co ciekawe, tezy Kochanowskiego nie kolidują z uwagami innych myślicieli, lecz je uzupełniają. Zaryzykuję stwierdzenie, że w pewnych punktach udało się Kochanowskiemu doskonale naświetlić zjawiska ujemne, jakie niesie cywilizacja techniczna, co znalazło potwierdzenie w późniejszych szczegółowych analizach tego zagadnienia. Na wyróżnienie zasługuje w rozważaniach Kochanowskiego zwrócenie uwagi na fakt, że postęp techniczny ma ujemny wpływ na psychikę człowieka, co rzadko podkreślano w ówczesnych publikacjach, a co, niestety, potwierdził dalszy rozwój cywilizacji i z czym borykają się społeczeństwa do dziś. Stres, neurozy lękowe, poczucie zagubienia jednostki — to problemy, z którymi cywilizacji do dziś nie udało się uporać. Niektóre uwagi historiozofa dotyczące skutków rozwoju technicznego są dzisiaj równie aktualne, jak wtedy, kiedy z nimi wystąpił.

Znajdujemy w twórczości Kochanowskiego wszystkie wątki iście modernistycznej krytyki cywilizacji: potępienie cywilizacji wielkomiejskiej, taśmowej produkcji, masowej kultury, utylitaryzmu, niwelacji indywidualności. Autor *Postępu ludzkości...*, poza trafnością opisu i oceny zachodzących zmian, potrafił oprzeć się katastrofizmowi, nie uciekając od ujawnionych problemów.

Relacja kultura — cywilizacja w myśli Kochanowskiego

Zanim przybliżę poglądy Kochanowskiego dotyczące cywilizacji chrześcijańskiej, wspomnę, jak rozumiał pojęcia „kultura i „cywilizacja”. Można zauważyć, że posługiwał się on przeważnie terminami „kultura” i „cywilizacja”⁹⁶ jako terminami rozbieżnymi, choć nie za-

⁹⁶ Genealogia pojęć „kultura” i „cywilizacja” jest bardzo długa, gdyż sięga starożytnego Rzymu. Pojęcie „kultura” wywodzi się od słowa *cultura* („uprawa rolna”),

wsze⁹⁷. Mimo że uwydatniał pewne różnice desygnatów przysługujących każdemu z tych pojęć, to jednak nie przywiązywał większej wagi do każdorazowego ich rozgraniczenia. Wszak kulturę — według historiozofa — tworzy masa, która jest odtwórcza, zmateralizowana, opanowana przez technikę, jednostka zaś tworzy cywilizację⁹⁸. Kultura prowadzi do ujednolajnienia życia społecznego, natomiast cywilizacja wyraża się w dążeniu do jego różnorodności. Twórcą cywilizacji był zawsze — podkreślał Kochanowski — człowiek uduchowiony, kierujący się uczuciem, indywiduum; które swymi osiągnięciami duchowymi zapewnia postęp ludzkości. Kultura wyższa, stanowiąca podstawę cywilizacji, ma swą genezę w „tresurze dziejowej”, jednolitej dla danej zbiorowości. Hierarchiczność — sądził — stanowi „kościec wszelakiej cywilizacji”⁹⁹. W ujęciu polskiego historiozofa terminy „kultura” i „cywilizacja” nie były wolne od wartościowania, zgodnie z którym cywilizacji przyznawano pozycję wyższą niż kulturze. Pojęcie cywilizacji nie oznacza — według historiozofa — dorobku społecznego przeciwstawnego kulturze, lecz odnosi się do osiągnięcia najwyższego stopnia rozwoju społeczeństwa. (Czasami pisał Kochanowski o różnych szczeblach cywilizacji). Przypomina to w pewnym stopniu rozumienie tych dwóch pojęć przez Stefana Czarnowskiego, który pisał: „Jeżeli więc zdarzyć się nam może użyć terminu cywilizacja, to nie w znaczeniu dorobku

natomiast „cywilizacja” pochodzi od łac. *civilis* („miejski”, „państwowy”, „mieszczański”). Przenośne, ideowe ich rozumienie wykształciło się dopiero w XVIII wieku. Myśliciele francuscy i angielscy posługiwali się terminem „cywilizacja”, natomiast Niemcy preferowali pojęcie „kultura”. Zob. M.H. Serejski: *Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce*. W: Idem: *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*. Wrocław 1965; C. Głombik: *Józef Jaroszewicz a polski rodowód pojęć „cywilizacja” i „kultura”*. W: *Rozważania o państwie i prawie. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Nowackiemu*. Red. A. Lityński, Z. Tobor, L. Tyszkiewicz. Katowice 1993; W. Tatarkiewicz: *Parerga*. Warszawa 1971; P. Szydłowski: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918–1939*. Warszawa—Kraków 1984.

⁹⁷ Jeszcze w pracy *Echa prawieku...* pisał: „Kultura przeto, cywilizacja, czy jak te stany uświadomione sobie przez nas bytu człowieczeństwa nazwiemy — dadzą się określić — w stosunku do rzeczywistości bytu — jako stany wtórne, tj. wytworzone wprawdzie, jak wszystko, przez nieznaną prawa przyrody, ale już przy udziale człowieka”. J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości...*, s. 46. Kulturę czy cywilizację rozumie zatem Kochanowski jako przeciwstawienie czystej przyrody, nietkniętej ręką ludzką. Podmiotem działalności kulturotwórczej jest człowiek.

⁹⁸ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 50.

⁹⁹ Zob. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 216.

społecznego kulturze przeciwstawnego. Rozumieć przezeń będziemy jedynie stopień kultury — najwyższy, zakładający w rozwoju ogólnym ludzkości przebycie poprzednich stopni niższych — pierwotności i barbarzyństwa¹⁰⁰.

Kultura rozwija się należycie — sądził Kochanowski — wśród różnaitości odpowiednich bodźców, co wyposaża ją stopniowo w atrybuty wielostronności cywilizacji, tej „najpotężniejszej z historycznych dźwigni dziejowych ludzkości”¹⁰¹, „korony ludzkości”. Na najniższych szczeblach kultury — zdaniem historiozofa — następuje uwiecznianie twórczych „objawów życia”, natomiast na wyższych szczeblach dochodzi do uwieczniania twórców tych dzieł, „ludzi wielkich”.

Stanowisko Kochanowskiego bliskie było poglądom francuskich myślicieli, którzy na pierwszym miejscu stawiali cywilizację. Jak zauważył Jan Skoczyński, w piśmiennictwie francuskim cywilizacja dotyczyła życia wewnętrznego, natomiast kultura odnosiła się do życia zewnętrznego¹⁰². Cywilizację rozumiał Kochanowski w sensie rozwojowym, a nie statycznym. Uznawał ją za efekt „pracy wewnętrznej”, jaką jednostka prowadziła w ramach osiadłości. Jako zgubne dla cywilizacji oceniał prowadzenie podbojów. Na przykład upadek Rzymu zaczął się — według opinii historiozofa — z chwilą jego ekspansji terytorialnej. Również powodzeniu podbojów normandzkich nie towarzyszył rozwój wewnętrzny Skandynawii. Podobnie — twierdził Kochanowski — było z Polską, której pomyślność państwowa skończyła się z chwilą jej ekspansji na Wschód.

Posługiwanie się pojęciami „kultura” i „cywilizacja” prześledzić można na przykładzie prowadzonego przez historiozofa zestawienia Europy z Rosją. Zachód Europy — uważał Kochanowski — osiągnął wysoki poziom osiadłości (cywilizacji), podczas gdy ludy Rosji bytują jeszcze w fazie koczownictwa (kultury), tego szczebla, po którym człowiek od barbarzyństwa przechodzi ku osiadłości stanowiącej podstawę cywilizacji. Masy rosyjskie cechuje zniszczenie, naśladownictwo, a nie twórczość cywilizacyjna. Wynika to z ich nomadyzmu¹⁰³, który w pierwszej kolejności zaspokaja środki niezbędne

¹⁰⁰ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*. Katowice 1986, s. 16.

¹⁰¹ Zob. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 259.

¹⁰² Zob. J. Skoczyński: *Koneczny. Teoria cywilizacji*. Warszawa 2003, s. 78.

¹⁰³ Kochanowski przyznaje, że mogą budzić się wątpliwości, związane z faktem zaliczenia Rosji — jako kraju posiadającego ludne miasta, przemysł, muzea, biblioteki, teatry — do społeczności znajdującej się w fazie koczownictwa. To odnośnie do

ne do życia. Cywilizacja płynie z osiadłości, choć jej „zawiazki” powstają już wśród nomadów. To w Rosji państwo odniosło zwycięstwo nad Kościołem, a w państwach europejskich do takiej sytuacji nie doszło. W porównaniu z cywilizacją powszechną Rosja prezentuje postawę niszczycielską, natomiast Zachód cechuje twórczość promieniująca potęgą swych wartości duchowych. Jednostkę Zachodu charakteryzuje stanowisko czynne wobec życia, natomiast zasadniczą cechą Rosjanina jest bierność¹⁰⁴.

Można natrafić na takie wypowiedzi Kochanowskiego, w których uznawał cywilizację za „społeczną nadbudowę natury”¹⁰⁵. W innym miejscu twierdził, że cywilizacja jest nadbudową kultury ludzkiej. Cywilizacja — pisał — to formuła dziejowa „wspólnego mianownika rozwojowego otchłannie nieraz różniących się pomiędzy sobą ludzi poszczególnych, ujętych w ramy ludzkości”¹⁰⁶. Wszelkie cywilizacje, jakie występują w dziejach, to „zawsze i wszędzie: maksima geniuszu i wysiłku ludzkiego w życiu, podobnie jak towarzyszące cywilizacjom koncepcje Boga [...]”¹⁰⁷. Cywilizacja — pisał autor pracy *Polska w świetle psychiki własnej i obcej* — wbrew temu, co sądzą moderniści rosyjscy, nie jest procesem „pogarszającym” człowieka¹⁰⁸. Stan cywilizacji prowadzi — zdaniem historiozofa — człowieka do zrównoważenia w sobie dobra i zła, natomiast stan dzikości, z właściwą mu impulsywnością, bardziej uzewnętrznia bieguny zła i dobra. W tej kwestii stanowisko badacza przeciwstawne jest koncepcji Jeana Jacques’a Rousseau, który uważał, że kultura deprawuje człowieka¹⁰⁹.

O tym, że Kochanowski odróżniał termin „cywilizacja” od terminu „kultura”, świadczy jego wypowiedź w pracy *Wśród zagadnień*

psychiki rosyjskiej można powiedzieć — zdaniem Kochanowskiego — że znajduje się ona ciągle na poziomie odpowiadającym koczownictwu — „jest ona antytezą podstaw osiadłej cywilizacji świata”. Psychika rosyjska jest — uważa Kochanowski — „klasyczną psychiką nomadów”, odbiciem stada, w przeciwieństwie do europejskiej psychiki jednostki.

¹⁰⁴ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 224—225.

¹⁰⁵ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 497.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 196.

¹⁰⁷ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 256.

¹⁰⁸ Zob. J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 113.

¹⁰⁹ Warto odnotować, że zdaniem J. Szackiego, nie można uważać Rousseau za zwolennika powrotu do natury. Według Rousseau był to stan nie tyle dobry, ile znajdujący się poza dobrem i złem, a wtedy nie sposób mówić o moralności. Zob. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1. Warszawa 1983, s. 107.

naszej doby. Czytamy tam, że cywilizacja zachodnioeuropejska „jest postacią kultury ludzkiej, opartą na pojęciu *civis*, a ściślej, obywatela-chrześcijanina, kultura zaś w ogóle (pojęcie tak często, a niewłaściwie mieszane z cywilizacją) to — bez względu na poziom i formę swoją — taki stan zbiorowego, a za nim i łącznie z nim, jednostkowego bytu człowieczego, w którym — w przeciwstawieniu do bytów ahistorycznych — tai się najniklejszy bodaj pierwiastek transcendentálny (duchowy)”¹¹⁰. Dlatego — kontynuuje autor — i stan ludożerczy, daleki od cywilizacji, uznać należy za „*sui generis* kulturę”. Przyjęty tu rozdział kultury od cywilizacji w pewnym stopniu opiera się na fakcie, że w historii człowieka nie ma okresów przedkulturowych, lecz są okresy przedcywilizacyjne. Kochanowski zgadzał się z poglądem często głoszonym przez historiozofów, że „cywilizacje są śmiertelne”¹¹¹. Stanowisko takie zajmowało wielu filozofów, choćby wspomnieć O. Spenglera¹¹². W Polsce E. Majewski w *Nauce o cywilizacji* pisał: „[...] nie wiemy: co zapala i co gasi cywilizacje”¹¹³. Również L. Gumplowicz w pracy *System socjologii* (1887) twierdził, że podobnie jak w świecie organicznym, rozmaite cywilizacje rodzą się, rozwijają i umierają.

Chrześcijaństwo a cywilizacja

Jeśli chodzi o opinię Kochanowskiego na temat chrześcijaństwa, to — podobnie jak w odniesieniu do innych zagadnień, także w tej kwestii — zaznacza się w jego dorobku wyraźna zmiana stanowiska. Jeszcze w *Echach prawieku...* chrześcijaństwo uznał za „moralnie

¹¹⁰ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 14.

¹¹¹ Zob. ibidem, s. 412.

¹¹² Według O. Spenglera każda kultura przechodzi stadium wzrostu i stadium upadku, czyli cywilizacji. Spengler był zwolennikiem determinizmu. Sądził, że w dziejach zauważa się nieuchronność biologicznego procesu cyklicznych narodzin, wzrastania i śmierci. Cywilizacje — pisał Spengler — „następują po stawaniu się jako to, co się stało, po życiu jako śmierć, po rozwoju jako skostniałość [...]”. Zob. A. Kołakowski: *Spengler...*, s. 185.

¹¹³ E. Majewski: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. Warszawa 1908, s. 11.

przewartościowane (dla pociechy słabych) rzeczy naturalnych, stałych i niezmiennych¹¹⁴. Przybliżone oceny chrześcijaństwa przedstawiali moderniści¹¹⁵. Widać w wypowiedzi Kochanowskiego wpływ Nietzschego, który uważał chrześcijaństwo za czynnik hamujący kulturę, gdyż właśnie ono — zdaniem niemieckiego filozofa — bierze w opiekę słabych bądź przyczynia się do bierności człowieka. Ale już w pracy *Postęp ludzkości...* Kochanowski całkiem inaczej ocenia chrześcijaństwo. Wyjaśnia bowiem: „Chrystus, w przeciwieństwie do urabiających organizację stadną twórców »Zakonu«, otwarł wnętrze jednostki i nie burząc wielości bytu ludzkiego, natchnął jaźń człowieczą mocą jej indywidualnego związku z Bogiem”¹¹⁶.

Wiara dlatego jest — twierdzi historiozof — „potęgą niezmożoną, ogniem wiekuistym związku człowieka z nieśmiertelnością, że stanowi wyraz wiecznotrwały Boskiej potrzeby, Boskiego namaszczenia jego jaźni dążącej do odbicia w sobie nieskończoności, spojenia się z nią w jedną nieogarnioną całość i zawarcia się w niej — świata”¹¹⁷. Człowiek, upadłszy na duchu, stworzył fikcję „raju społecznego” (bolszewizm), która — jak sądzi — nie zburzy wiary, lecz pod wpływem tragizmu rzeczywistości jeszcze bardziej ją wzmocni. Przekonanie to nakazywało mu z optymizmem patrzeć w przyszłość.

Zdaniem Kochanowskiego, ludzie „uduchawiając” się, stopniowo zdradzają swe naturalne „ciążenie ku chrześcijaństwu”, będącemu siłą, która zastąpiła dawny mechaniczny związek jednostki z masą, zamieniając go na związek duchowy, dzięki podniesieniu zarówno jednostki, jak i masy na wyższy szczebel rozwoju¹¹⁸. Tylko chrześcijaństwo zdolne jest podnieść na wyżyny harmonii byt i rozwój człowieczeństwa zarówno indywidualistów, jak i gromadzców. Pierwiastkowi gromadzkemu przeciwstawić się można tylko „potęgowaniem” życia wewnętrznego jednostek. Przyszłość ludzkości Kochanowski ściśle wiąże z chrześcijaństwem, uważa, że nie sposób sobie wyobrazić innej kultury niż tej opartej na jego

¹¹⁴ W późniejszych wypowiedziach Kochanowski wyraźnie odcina się od takiego spojrzenia na chrześcijaństwo. W pracy *Wśród zagadnień naszej doby* formułuje wypowiedź, w której przyznaje, że było wielkim nieporozumieniem głoszenie przez „teoretyków siły życia”, że chrystianizm osłabia człowieka, narzucając mu kult słabości, ascezy, poniżenia.

¹¹⁵ Takie poglądy głoszą T. Miciński, S. Brzozowski, S. Przybyszewski.

¹¹⁶ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 28.

¹¹⁷ Ibidem, s. 26.

¹¹⁸ Por. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 432.

wartościach. Spośród wszystkich ideologii — twierdzi historyzof — jedno tylko chrześcijaństwo potrafi wyznaczyć właściwą drogę społeczności ludzkiej do wypełniania istotnych w znaczeniu zarówno moralnym, jak i społeczno-kulturowym zadań człowieczeństwa. Człowiek odczuwa całą swą istotą, że byt jego jest „jednym okresem”, składającym się z „niezliczonych momentów istnienia”. A skoro prawdę tę pozna, to powinien także zmienić swe nadmierne przywiązanie do bytu materialnego. Przyszłość „kultury żywotnej” spoczywa nie w unicestwianiu jej środowisk naturalnych i twórczego ich wpływu na ludzi, lecz na rozniecaniu ognisk jej rozwoju, w mnożeniu ich różnorodności¹¹⁹. Droga ludzkości prowadzi od prostoty przez złożoność kultur do jedności „metafizycznej” stworzenia i Boga. Chrześcijaństwo to „boski ideał i wzór”, a katolicyzm stanowi najpełniejsze historyczno-religijne odbicie tego ideału w życiu ludzkości. Tylko chrześcijaństwo wprowadzone w życie — uważał myśliciel — zdoła zatrzymać świat w pochodzie jego dziejowym nad przepaścią. „Moc nadludzką” — jak to określił Kochanowski — może dać człowiekowi tylko jego „związek z Bogiem”. Wzbicie się na wyżyny, wskazane przez chrześcijaństwo, daje człowiekowi siłę nie tylko duchową, ale także zapewnia mu siłę do pokonywania trudności związanych z materialną sferą istnienia. Czyni człowieka mężnym, sprawiedliwym, jak też obdarza go odwagą i godnością. Związanie się człowieka z Bogiem — sądził — przysporzy sił „wyczerpanemu światu”. Tylko chrześcijaństwo może ocalić cywilizację, „poczętą” z ducha, a nie z materii, ale jakże spaczoną — wedle Kochanowskiego — przez materializm ówczesnej doby. To tylko „odrodzenie z ducha” zbliży człowieka do Boga. Uważał Kochanowski, że „chrześcijaństwo to człowieczeństwo”¹²⁰, tylko ono jest w mocy urabiać charaktery ludzkie, a także wskazywać im coraz wyższe i wznioślejsze drogi rozwoju. Chrześcijaństwo powstało nie pod wpływem działania „oparów przykrości materialnych”, lecz zrodziło się z największych cierpień duchowych człowieczeństwa. Toteż drogowskazem czynów chrześcijańskich nie jest sentymentalizm, lecz miłosier-

¹¹⁹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 141.

¹²⁰ Warto uzupełnić myśl Kochanowskiego, że „chrześcijaństwo to człowieczeństwo”, wzmianką o wyznaniach S. Brzozowskiego, którego wątki religijne są raczej pomijane. Filozof ten w *Pamiętniku* pozostawia wypowiedź, że „Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli kościoła nie ma”. S. Brzozowski: *Pamiętnik*. Kraków—Wrocław 1985, s. 168.

dzie, miłość, płynąca z ducha. „Chrześcijaństwo bowiem, otwierając człowieczeństwu oczy na własną jego istotę, sprawiło, że jego doskonalenie stało się z chwilą tą niepowstrzymanym...”¹²¹ Tylko chrześcijaństwo stanowi — zdaniem historiozofa — subtelną syntezę życia i śmierci, doczesności i wieczności. „Chrześcijaństwo — pisał Kochanowski — jest najszczytniejszym ze znanych świata ujęciem moralnym tchnienia Bożego, wszczepionego w nurt najgłębszy natury rzeczy [...]”¹²². Celem rozwoju jest udoskonalenie ludzkości w duchu chrześcijańskim, stanowiącym zarazem punkt jej oparcia. Bo tylko tak może zapanować na ziemi miłość i sprawiedliwość. Tylko chrześcijaństwo, jako szczytny wyraz i nakaz ducha w stosunkach międzyludzkich, stanowi zarazem sferę najpełniejszego człowieczeństwa, ku któremu wznieść się jest przeznaczeniem ludzkości. Społeczeństwo będzie podążać na wyższe szczyty rozwoju wtedy, kiedy uzna za obowiązujące nakazy moralne chrześcijaństwa¹²³. Tylko chrześcijański „sposób życia” i postępowania człowieka może sprawić, że w dziejach ludzkości nie zapanuje zewnętrzny, materialistyczny wyraz masy — zło, lecz zwycięży świat wewnętrzny jednostki — „duchowe władztwo iskry Bożej”. Kochanowski trwa w przekonaniu, że chrześcijaństwo zdolne jest znieść wszelkie „próby wieków i ustrojów”. „Chrześcijaństwo — duch, przenikający jego idee w życie człowieka i jego dziejach — to najniewątpliwiej wyraz życiowo najgłębszy ze znanych ludzkości postaci prawdy istnienia, poszukiwanej przez nią od prawieku, w zmaganiach tytanicznych z przeszkodami, stawianymi jej przez nadmierną przyziemność w drodze ku uduchowieniu”¹²⁴.

¹²¹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 215.

¹²² *Ibidem*, s. 220.

¹²³ Stanowisko Kochanowskiego koresponduje w pewnym stopniu z opinią H. Romanowskiego, wedle którego tylko cywilizacja prawdziwa rozwija wszechstronnie i harmonijnie wszystkie siły człowieka i tylko ona kieruje go do Boga, który jest najwyższym dobrem i szczęściem prawdziwego człowieka. Zob. H. Romanowski: *Filozofia cywilizacji...*, s. 310. Romanowski cywilizację chrześcijańską (w wersji katolickiej) uznaje za jedynie prawdziwą, ona bowiem — jak uważa — służy dobru doczesnemu i dobru wiecznemu człowieka. Por. P. Szydłowski: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918—1939...* Na marginesie warto dodać, że Romanowski sformułował termin „psychologia etniczna” i zanegował pogląd, że istnieje dusza narodu. Według niego istnieje tylko „forma cielesna i duchowa” właściwa narodowi, lecz „bytuje” ona w poszczególnych jednostkach i stąd odmienność między Grekami a Rzymianami. Zob. W. Kaczocha: *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*. Poznań 1998, s. 132.

¹²⁴ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 226.

„Kłatwą” ludzi uduchowionych¹²⁵ — uważa Kochanowski — jest fakt, że wyprzedzają w swym rozwoju przeciętność masy, a ponadto nie baczą na to, iż masa, wyzwalając się ewolucyjnie pod ich wpływem, uzewnętrznia przede wszystkim swe instynkty niższe. I w tym tkwi główna przyczyna triumfu zła — będącego wyrazem niższości rozwoju masy — nad dobrem. Jedynie prawdziwa cywilizacja chrześcijańska¹²⁶ jest zdolna obdarzyć człowieka nie tylko czystym sumieniem, ale i realnym dobrem. Bo nie prawa ani ustroje, lecz charakteru ludzkie są warunkiem istotnym dobra powszechnego. Człowiek nie może zapomnieć, że geniusz jego zawsze pozostanie za ledwie odbiciem, nigdy nie zdoła stać się istotą boskości. Ponad doczesnością dzieł ludzkich — głosi Kochanowski — wznosi się „nieskończona wiekuistość naturalnych dzieł Stworzenia”.

Należy wzmacniać w człowieku ducha, uczyć go panować nad potrzebami materialnymi, aby to on władał samym sobą, bo tylko dzięki temu możliwe stanie się doskonalenie człowieka. Nie blask złota — pisze historiozof — „jest źródłem światła, lecz — słońce; nie materia, przyoblekająca w szatę ziemską ducha, wiedzie na wyżyny, lecz właśnie on”¹²⁷. Można zauważyć w poglądach Kochanowskiego — zwłaszcza tych głoszonych w latach trzydziestych — wiarę w potęgę duchowych sił twórczych człowieka. Filozof potwierdza maksymę „poznaj samego siebie” i „władaj sobą”, dodaje też kolejną: „ograniczaj ciało, byś żył duchem”. W ostatnich dwóch pracach Kochanowskiego zaznacza się wpływ filozofii Sokratesa, na którego polski historiozof czasami się powołuje.

¹²⁵ Uduchowienie — zdaniem Kochanowskiego — umożliwia człowiekowi „władanie samym sobą”. I to nie prawa czy ustroje, lecz charakteru ludzkie są „warunkiem istotnym dobra powszechnego”. Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 218.

¹²⁶ Aleksander Rogalski w pracy *Dramat naszego czasu* stawia pytanie, czy istnieje cywilizacja chrześcijańska? Wedle jego opinii katolicyzm wywarł ogromny wpływ na cywilizację europejską, ale przecież celem jego nie jest budowanie własnej cywilizacji, lecz oddziaływanie na wszystkie cywilizacje, by umożliwić ludzkości „ureczywistnienie jej nadprzyrodzonych celów”. Sugestywnie o kwestii identyfikacji katolicyzmu tylko z cywilizacją zachodnią wypowiedział się Franciszek Mauriac podczas obrad Tygodnia Intelktualistów Katolickich, który odbył się w Paryżu 13—20 października 1955 roku. Zdaniem pisarza, „Nie istnieje i nigdy nie istniała cywilizacja chrześcijańska. Ale cała cywilizacja, poczynając od dnia Syna Człowieczego, jest w stadium rodzenia się. Do tych nieustających narodzin królestwa Bożego we krwi i we łzach sprowadza się właściwie cywilizacja chrześcijańska”. Por. I. Kopeć: *Kościół i cywilizacja*. „Tygodnik Powszechny” 1956, nr 2 (545).

¹²⁷ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 205.

Rozpad rodziny, upadek prawa, brak autorytetów — to także typowe oznaki odsunięcia się człowieka od Boga. Z punktu widzenia humanistyki — twierdzi autor w *Wśród zagadnień naszej doby* — rodzina i jej dzieje stanowią klucz do historii świata. Rodzina, będąc podstawową komórką społeczną, jest także podstawą bytu zbiorowego. Zarówno rodzina, jak i ród wywarły znaczący wpływ umoralniający na jednostkę. Ale w czasach współczesnych — twierdzi Kochanowski — to się zmieniło. Niestety, zauważalny jest w obecnej dobie kryzys rodziny, upadek jej autorytetu, zmianie uległa również jej rola. To w rodzinie przebiega proces „tarć” jednostki z masą i odwrotnie, co czyni z rodziny jakby mikrokosmos walk, jakie zachodzą w ramach historii świata. Dawniej zwartość i siła rodziny pozwalały wytrzymać takie zmagania, które były jednocześnie szkołą życia społecznego dla indywidualistów i gromadowców, połączonych z sobą w życiu więzami pokrewieństwa. Rodzina chrześcijańska to — zdaniem Kochanowskiego — ideał szczytny, podstawa i wzór społeczeństwa cywilizowanego. Niestety, jak zauważa historyk, obecna rodzina to w przeważającej większości tylko „karykatura” wspomnianego wzorca. Dawniej chrześcijańskie poczucie człowieczeństwa i wynikająca z niego świadomość życiowej odpowiedzialności moralnej, przejawiały się wyraźnie w jednostkach stojących na czele rodów. Były one zdolne dostojnie dźwigać ciężar pełnionych ról. Wskutek odwiecznej swej swoistości instytucja rodziny stała się światem w „konserwatyzmie swoim niemalże zakonspirowanym” przed wpływem otoczenia. Lecz w czasach współczesnych — zauważa Kochanowski — wpływ rodziny na młode pokolenie jest coraz mniejszy, bo państwo i społeczeństwo „gotują na inną zgoła miarę przykrojone normy życia”. Nie służy to powadze rodziny, której „atmosfera wyłoniąca z realnej rzeczywistości bytu” nie pasuje do współczesnych czasów. Istotny dziejowo i prawniczo nierozdzielny związek instytucji rodziny z instytucją własności prywatnej uległ — pisał Kochanowski — rozprężeniu, co osłabiło rodzinę. Sama siła tradycji to stanowczo za mało, aby zabezpieczyć takie instytucje, jak rodzina, własność. Nie są one w stanie oprzeć się grożącemu im niebezpieczeństwu, muszą być wzmocnione, podobnie jak to czyni z rodziną Kościół, w „sakrę nietykalności”. Tylko „chrześcijaństwo prawdziwe” zdolne jest wyposażyć rodzinę w konieczną jej siłę do przetrwania, aby mogła sprostać nowym wyzwaniom, w jakich obliczu staje skutek zachodzących zmian.

Kochanowski włączył się do dyskusji na temat wychowania młodego pokolenia. Zgadzał się z opinią, że podstawą cywilizacji jest

charakter człowieka¹²⁸, jednostka wychowana indywidualistycznie, nie zaś stado — masa. Za narzędzie idealne do realizacji tego celu uznaje rodzinę, ale tylko i wyłącznie rodzinę „doskonałą”. Jednocześnie nasz historiozof zwraca uwagę, że o sukcesie wychowawczym decyduje zapewnienie duszy dziecka swobody rozwoju, umiejętnie kierowanego przez wychowawców.

Kochanowski niejednokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że ideały chrześcijańskie coraz częściej zwyciężają w życiu społecznym, określał ten fakt „triumfem chrześcijaństwa — to właśnie ów przybliżający się cel, o który przez wieki walczyli niegdyś rozpaczliwie, a zawodnie z panami — niewolnicy”¹²⁹. Wojna w pewnym stopniu odmieniła psychikę ludzi, stali się „mniej bezdusznymi materialistami niż ongiś — co najmniej o tyle, że wolą użycie niż pieniądź, a więc — pełnię wrażeń żywych niżli martwy kult materii [...]”¹³⁰. Napawa otuchą fakt — uważał Kochanowski — że „nastrój teistyczny” przenika coraz głębiej świat, a ponadto coraz częściej towarzyszy temu dążenie do prawdy i szczerości bytu, połączone z buntem przeciw sztuczności i obłudzie. Najwyższą wygraną człowieka jest przecież — według Kochanowskiego — „związanie” z Bogiem swej jaźni. Podobnie oceniał współczesną cywilizację wspomniany już nie raz H. Romanowski. Również jego zdaniem, w wyniku ostatniej wojny światowej dokonał się zwrot ku pewnym ideałom chrześcijaństwa, choć do idei Chrystusa światu jeszcze daleko, gdyż „Ten zwrot ujawni się wówczas, gdy Chrystus stanie się znowu osią, koło której będzie się obracała wszelka cywilizacja”¹³¹. Zdaniem Romanowskiego, najwyższą cywilizacją jest ta, która prowadzi do coraz „głębszej znajomości i miłości Boga”.

Kochanowski łączy chrześcijaństwo z patriotyzmem. Patriotyzm — pisał — to cecha ludzi prawdziwie wyższych w swym narodzie, to najszczytniejszy z idealizmów szczebel ku wyżynom ducha, bez którego nie ma ani chrześcijaństwa ani cywilizacji¹³².

Współcześnie ks. C.S. Bartnik twierdzi: „Można mówić o daleko idącej polonizacji chrześcijaństwa u nas. Chrystus żył i działał w całym świecie, ale jakby szczególnie w Polsce, Maryja była

¹²⁸ Choćby Leon Chwistek pisał, że do tego, by zrezygnować z korzyści materialnych dla idei, wystarczy siła charakteru. Zob. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce...*, s. 36.

¹²⁹ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 366.

¹³⁰ Ibidem, s. 199.

¹³¹ H. Romanowski: *Filozofia cywilizacji...*, s. 312.

¹³² J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 464.

Polką”¹³³. Podobnie uważał Kochanowski, pisząc: „Dla ludu tego bowiem — nie pod przenośnią, lecz z ducha i z ciała — Pan Jezus, Matka Boża i Ojciec Święty byli zawsze i są — Polakami”¹³⁴. Są nimi — dodawał historiozof — w jego wzniosłej koncepcji duchowej, podobnie jak rdzennie polskie są obrzędy symboliczne Kościoła, „zlane z tchnieniem” naszej przyrody. Rdzeniem polskiej „istoty dziejowej” była — według Kochanowskiego — wiara. To polski typ dziejowy, spośród wszystkich otaczających go ludów, najgłębiej odczuwał potrzebę zbliżenia się do Boga. Stosunek zaś typu psychicznego danego narodu do chrześcijaństwa stanowi — zdaniem historiozofa — o wartości kulturalnej narodu. To Polacy są narodem, który za najbliższe uznaje wartości chrześcijańskie, i to zarówno w życiu jednostek, jak i w dziejach. Historiozof upatrywał w wierze katolickiej podstawowego kryterium tożsamości narodowej. Doszedł do tych samych wniosków, co współczesny filozof Jan Szmyd, według którego religia w określonych warunkach historycznych wpływa z jednej strony „znaczaco, a niekiedy, jak np. w dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych dziejach narodu polskiego, bezspornie decydująco na kształt tożsamości narodu polskiego, z drugiej zaś strony specyfika duchowości i behawioru danego narodu czy zbiorowości etnicznej i ethos, mentalność i obyczaj, tradycyjna kultura i folklor wpływają w sposób istotny na kształt i naturę adaptowanej i praktykowanej w tej wspólnocie ludzkiej wiary o obrzędowości religijnej”¹³⁵.

Istotny wpływ na kształt cywilizacji europejskiej wywarła Grecja, Rzym i chrześcijaństwo. To w nich doszukuje się Kochanowski — dzieląc opinię innych myślicieli — podstaw cywilizacji europejskiej. Cywilizacji wyrosłej z ducha, a dziś tak często — zauważa historiozof — służącej materii. Chrześcijaństwo to oś cywilizacji europejskiej¹³⁶. Dzięki uduchowieniu człowiek okazuje swe „ciążenie

¹³³ C.S. Bartnik: *Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej*. W: „Studia Polonijne” T. 11. Lublin 1987, s. 26.

¹³⁴ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 324.

¹³⁵ J. Szmyd: *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*. Kraków 1998, s. 93.

¹³⁶ Pogląd przyznający chrześcijaństwu główną rolę w kształtowaniu cywilizacji europejskiej podejmowało wielu filozofów. Choćby W. Rubczyński podkreślał wpływ chrześcijaństwa na ciągłość zachodniej kultury i na wzrost duchowy ludzkości „ku nieskończonemu ideałom ducha”. Zob. C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 28. Wśród filozofów akcentujących znaczenie chrześcijaństwa dla cywilizacji zachodniej można wymienić Christophera Dawsona, według którego kultura żyje i rozwija się właśnie dzięki religii. W szczególności kultura Europy Zachodniej — zdaniem Dawsona — zawdzięcza swe

ku chrześcijaństwu, będącemu nie tylko objawieniem się Boga, ale i siłą, która zastąpiła moralnie dawny związek mechaniczny jednostki z masą, zamieniając go na duchowy, przez podniesienie zarówno jednostki, jak masy ludzkiej na wyższy szczebel rozwoju¹³⁷. Jedyne chrześcijaństwo jest w stanie wskazać właściwe zasady moralne i społeczno-kulturowe, na których powinien się opierać człowiek, aby rozwinąć swe człowieczeństwo. Chrześcijaństwo — zdaniem Kochanowskiego — prowadzi do „szczytów kulturalnych”, tylko ono zdolne jest podnieść na wyżyny harmonii byt i rozwój człowieczeństwa zarówno indywidualistów, jak i gromadowców. Jeżeli — pisał Kochanowski — w czasach reformacji to Kościół uratował świat ówczesny, to teraz wyłącznie chrześcijaństwo może ocalić ludzkość od zagłady cywilizacji¹³⁸.

Kochanowski przyznawał Kościołowi istotną rolę kulturotwórczą. Uważał, że w życiu kulturalnym naszego narodu odegrał on rolę niewspółmiernie większą niż w państwach zachodnich. Kościół — jak twierdził — to „twierdza ducha”, najpotężniejsza, najtrwalsza, najbardziej wpływowa instytucja spośród tych, jakie spotyka się w świecie. To właśnie Kościołowi przypisywał Kochanowski główną rolę w procesie powstawania i kształtowania się cywilizacji zachodniej. Nie można zapomnieć — podkreślał — że instytucja ta często wywierała silny wpływ na procesy historyczne w Europie. Dzieje Kościoła — uważał — były ściśle związane „ze spadkodawcą swym, Rzymem, jako z wykwitem najwyższym cywilizacji powszechnej”¹³⁹. Reasumując, należy podkreślić, że Kochanowski włączył się w nurt tych rozważań, które przypisywały Kościołowi potężną rolę kulturotwórczą¹⁴⁰. Kościół — pisał w *Postępie ludzkości...* — to podpora

powstanie, rozwój i swą jedność chrześcijaństwu. Zob. J. Keller: *Chrześcijaństwo wobec problemu kultury*. W: Idem: *Kultura a religia*. Warszawa 1977, s. 448. Dawson twierdził, że fundament kultury stanowi religia, która pełni funkcję nosiciela wartości. Chrześcijaństwo pełni tę funkcję doskonale, jednocząc ludy Europy. Filozof wzywa do powrotu do tradycji chrześcijańskich, bo tylko w ten sposób można — jego zdaniem — przywrócić jedność cywilizacji w jej dążeniu do powszechnego dobra. Powrót „do chrześcijańskiej tradycji mógłby užyczyc Europie koniecznych duchowych podstaw do społecznego zjednoczenia, którego tak pilnie potrzebuje”. Ch. Dawson: *Postęp i religia. Studium historyczne*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1958, s. 266.

¹³⁷ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 432.

¹³⁸ Ibidem, s. 258.

¹³⁹ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 268.

¹⁴⁰ Należy zwrócić uwagę, że padały i takie wypowiedzi, które wskazywały, że chrześcijaństwo przeciwne jest kulturze i cywilizacji. Zob. ks. J. Pastuszka: *Chrze-*

ciągłości kultury. Człowiek najwspanialsze wytwory swej twórczości ofiarował Bogu, a Kościół starał się gromadzić te dary, zachowując je dla potomności. Słuszności tej wypowiedzi nie trzeba dowodzić. Pozwolę sobie tylko krótko nawiązać do opinii Antoniego Szymańskiego przedstawionej w artykule *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*. Zdaniem Szymańskiego, Kościół „wśród twórców kultury i cywilizacji zajmuje pierwszorzędne miejsce”¹⁴¹. Kościół nigdy nie był obojętny wobec kultury. Katolicyzm dostarcza człowiekowi zasad moralnych i religijnych, a Kościół go wychowuje, urabia jego umysłowość, wolę i uczucia¹⁴².

Według Kochanowskiego w Polsce rody nie miały władzy nad Kościołem i mógł on zachować „dzięki temu w stopniu wyższym niż gdziekolwiek bądź indziej czystość duchowego swego charakteru: ostoję tym potężniejszą na przyszłość świata wewnętrznego, a za nim indywidualizmu jednostek, w stosunku zarówno do nakazów wewnętrznych państwa, jak społeczeństwa”¹⁴³. Jak widać, Kochanowski zwracał uwagę na fakt niezależności Kościoła od władzy politycznej w naszym kraju¹⁴⁴. Istotna rola Kościoła w dziejach Polski polegała na tym, że był on „świadomie narodowo polskim” już u schyłku wieku XIII, podczas gdy możnowładztwo świeckie dopiero w wieku XIV, szlachta w XV wieku, i tak proces ten przebiegał do XIX stulecia. Państwo poprzedziło — pisał Kochanowski — polskość w rozumieniu „motoru powszechnego poczuć i czynów narodowych”.

ścijaństwo a kultura..., s. 1—3. Jednym z myślicieli, którzy uważali, że chrześcijaństwo ma zgubny wpływ na cywilizację zachodnią, był Jan Stachniuk, który pisał: „Nieubłagany następstwem akcji chrześcijaństwa musi być zanik i upadek cywilizacji”. J. Stachniuk: *Chrześcijaństwo a ludzkość*. Bydgoszcz 1949, s. 167. Warto wspomnieć, że ostatnio Jan Skoczyński interesująco analizuje dorobek Stachniuka. Zob. J. Skoczyński: *Neognoza polska*. Kraków 2004.

¹⁴¹ A. Szymański: *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*. W: *Kultura a cywilizacja...*, s. 25, 31.

¹⁴² J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 254.

¹⁴³ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 271.

¹⁴⁴ Również wspomniany już kilkakrotnie F. Koneczny uważał, że tylko katolicyzm w pełni realizuje postulat niezależności Kościoła od władzy państwowej. Twierdził: „[...] ani Kościół wschodni, ani konfesje protestanckie nie uznają tego postulatu”. Zob. F. Koneczny: *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*. W: Idem: *Kościół a cywilizacje*. Lublin 1996, s. 41. Zasadnicza różnica między chrystianizmem wschodnim a chrystianizmem zachodnim polegała — według Konecznego — na odmiennym sposobie pojmowania relacji między władzą państwową a Kościołem. Kościół wschodni odrzucił postulat niezależności religii od państwa, co doprowadziło do cesaropapizmu oraz uległości religii wobec celów politycznych.

Współczesna cywilizacja europejska sprzeniewierzyła się — zdaniem Kochanowskiego — swemu głównemu pierwiastkowi twórczemu, chrześcijaństwu, które domaga się odnowy swej roli. Nadzieje w chrześcijaństwie pokładał niejeden ówczesny filozof. Napomknę tu na przykład o stanowisku ks. J. Pastuszki. Uważał on, że doba ówczesna ujawniła dysproporcje między rozbudzonymi potrzebami materialnymi a siłami duchowymi, wskutek czego nastąpiło „rozkołysanie instynktów”, pogłębienie pragnień sfery zmysłowej i materializacja celów woli. Ideały chrześcijańskie uległy załamaniu. Materializacja kultury to nie jedyne zagrożenie chrześcijaństwa, innym niebezpieczeństwem jest mała liczba ludzi prawdziwie religijnych. Masy — zdaniem ks. Pastuszki — wyznają chrześcijaństwo zwyczajowo, powierzchownie. Chrześcijaństwo i kultura to dwie potęgi będące przeznaczeniem człowieka. To one wyznaczają przyszłość ludzkości, one też są „koniecznością życiową, gdyż wyrastają z ukrytych potrzeb ducha ludzkiego. Od ich współdziałania zależy nasza równowaga życiowa i oblicze duchowe człowieka przyszłości”¹⁴⁵. Chrześcijaństwo wnosi w życie człowieka pierwiastki duchowe, jak też nawołuje do udoskonalenia, a rzeczywistość doczesną — uważa ks. Pastuszka — „wciąga” w służbę wyższych celów.

Z kolei tomista francuski Jacques Maritain nawoływał do świadomego tworzenia nowej cywilizacji chrześcijańskiej, adekwatnej do wymagań ówczesnej epoki historycznej, cywilizacji, która byłaby oparta na zasadach chrześcijańskich i „odpowiadałaby klimatowi historycznemu czasów”. Jak trafnie zauważył C. Głombik, urzeczywistnienie ideału chrześcijańskiego przejawia się — według Maritaina — zawsze w strukturze historycznej, w związku z czym w różnych epokach nie może ono przebiegać identycznie, ale tylko w sposób analogiczny¹⁴⁶. W pracy *Humanizm integralny* Maritain pisał: „Powinniśmy zmierzać do ustanowienia prawdziwej i autentycznej społeczności chrześcijańskiej, wiernej zasadom niezmiennym wszelkiego porządku doczesnego żywotnie chrześcijańskiego i wolnej od jakiegokolwiek błędu pochodzącego z ideologii antychrześcijańskiej [...]”¹⁴⁷. Maritain krytykował ówczesny typ kultury za antropocentryzm, gdyż w miejsce „kultu Boga-Człowieka” wprowadziła „kult ludzkości, zwykłego Człowieka”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ J. Pastuszka: *Chrześcijaństwo a kultura...*, s. 16.

¹⁴⁶ C. Głombik: *Jacques Maritain wobec świata kultury*. W: *Filozofia współczesna*. T. 1. Red. Z. Kuderowicz. Warszawa 1990, s. 354.

¹⁴⁷ J. Maritain: *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*. Londyn 1960, s. 150.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 20.

Można dostrzec zbieżność stanowiska Kochanowskiego z tymi myślicielami, którzy w religii chrześcijańskiej upatrywali jedynego ratunku będącego w mocy zapewnić wyjście z kryzysu ówczesnej cywilizacji. Jednym z tych myślicieli był M. Bierdiajew, którego studium *Nowe Średniowiecze* Kochanowski znał i co jest zaskakujące — gdyż rzadko to robił — podjął polemikę z tezami Bierdiajewa. Kochanowski uważał, że Bierdiajew przeciwstawia się chrześcijaństwu, a jego *Nowe Średniowiecze* „wydaje się jak najzupełniejszym w stosunku do umysłów europejskich nieporozumieniem”¹⁴⁹. Polski historiozof traktował Bierdiajewa jako „rzekomego” przeciwnika bolszewizmu, bytującego jakby „psychicznie u jego antypodów”. Pewne tezy Bierdiajewa wyrażone we wspomnianej pracy są zgodne z założeniami polskiego historiozofa. Obu łączy zwłaszcza krytyka materializacji i mechanizacji współczesnej cywilizacji, wspólny tym myślicielom jest także sprzeciw wobec demokracji, bolszewizmu, imperializmu. Obaj piszą o kryzysie współczesnej kultury, jak też są zgodni co do tego, że współczesnemu człowiekowi jakże daleko jest do — jak to ujął Bierdiajew — „duchowych źródeł życia”. Bierdiajew pisze, że człowiek współczesny jest wyczerpany, osłabiony, wyjałowiony i pozbawiony wiary¹⁵⁰, a cywilizacja przeżywa w swych podstawach „śmiertelny kryzys”. Upadają monarchie i demokracje, ginie kapitalizm i komunizm, jedyne wyjście z powszechnej entropii — w opinii Bierdiajewa — prowadzi do odrodzenia w Chrystusie społeczeństwa Nowego Średniowiecza. Zastanawiająca jest zbieżność niektórych uwag Kochanowskiego z tezami Bierdiajewa. To, co różni poglądy tych dwóch myślicieli, to na przykład charakterystyka narodu rosyjskiego. Zdaniem Bierdiajewa, naród rosyjski z racji swego ducha jest najbardziej „wszechludzki”, a jego powołaniem winna być praca nad światowym zjednoczeniem. Kochanowski uważał, że Rosja wciąż pozostaje na poziomie ludów pierwotnych, którym właściwy jest proces niszczenia, „zdolność genialna niesienia zagłady”, jak to określił. Przeciwwstawić tej niszczycielskiej nawałnicy można tylko — w opinii M. Zdziechowskiego — chrześcijańską ideę społeczności Bożej, „ale pod warunkiem że zechcemy ją pielęgnować w głębi naszych sumień, że zechcemy być *Antemurale Christianitas* [...]”¹⁵¹.

¹⁴⁹ Zob. J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 439.

¹⁵⁰ Zob. M. Bierdiajew: *Nowe Średniowiecze*. Tłum. M. Reutt. Komorów 1977, s. 31.

¹⁵¹ M. Zdziechowski: *W obliczu końca...*, s. 210.

Pokładanie nadziei w chrześcijaństwie przewijało się w dorobku wielu innych myślicieli tamtego okresu. Szczególnie wśród osób blisko związanych z Kościołem. W 1907 roku arcybiskup J. Teodorowicz pisał, że katolicyzm okazuje się jedyną siłą przeciw nawale społecznego nihilizmu¹⁵². Teodorowicz, wyrażając z jednej strony uznanie dla zdobyczy techniki, z drugiej strony zwracał uwagę, że człowiek w pogoni za dobrami materialnymi, które są tylko „okrasą życia”, zagubił troskę o własną duszę. Cywilizacja — twierdził — nosi ślady zniszczenia i spustoszenia w świecie moralnym i duchowym ludzkości.

Podobne do przytoczonych opinii było stanowisko F. Konecznego, który też w chrześcijaństwie widział ratunek dla cywilizacji zachodniej. Historiozof sądził, że jedyną siłą zdolną przeciwstawić się upadkowi jest Kościół: „Tu, w Europie w ogóle, jest to jego cywilizacja, jego córka, bronić mu przeto wypadnie swej własności, swego żywiołu. Ale powodzenie zależy od tego, czy miłośnicy tej cywilizacji zrozumieją, że nie obronią jej, jeżeli nie staną zarazem w szeregach Kościoła. W tej walce trzeba być koniecznie katolikiem, inaczej wszelka walka będzie próżną”¹⁵³. Według Konecznego religia chrześcijańska odegrała ogromną rolę cywilizacyjną, to przede wszystkim ona ukształtowała cywilizację łacińską¹⁵⁴. W jego historiozofii katolicyzm był jedyną religią, która miała zdolność kształtowania i modelowania cywilizacji, jednocześnie nie poddając jej sakralizacji. Filozof twierdził: „Metody życia zbiorowego kształcą się w katolicyzmie, doskonala się w miarę, jak zbliżają się do ideału *Civitas Dei*, a gdy się od niego odchylają, obniżają się i psują”¹⁵⁵. Jak podkreślałam, Kochanowski przypisywał chrześcijaństwu znaczącą rolę w dziejach. Jakaż zbieżność z jego opinią wykazuje myśl Konecznego, że „życie antyreligijne jest grubo defektywne i przeciwne naturze cywilizacji”¹⁵⁶. Kochanowski krytycznie wypowiadał się o pojmowaniu cywilizacji łacińskiej przez Konecznego: „Pojęcie atoli cywilizacji łacińskiej zwykło się tu kojarzyć z jakimś nieziemskim idealizmem nadparlamentaryzmu, szu-

¹⁵² J. Teodorowicz: *Katolicyzm a cywilizacja*. Warszawa 1907, s. 48.

¹⁵³ F. Koneczny: *Napór Orientu na Zachód*. W: *Kultura i cywilizacja...*, s. 195.

¹⁵⁴ Należy podkreślić, że Koneczny nie akceptował wyrażenia „cywilizacja chrześcijańska”. Zob. S. Bukowska: *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*. Katowice 2007, s. 60.

¹⁵⁵ F. Koneczny: *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*. W: Idem: *Kościół a cywilizację*. Lublin 1996, s. 44.

¹⁵⁶ F. Koneczny: *Obronić cywilizację łacińską*. Lublin 2002, s. 66.

kającym wiekuiście coraz to doskonalszych form dla objawów życia zarówno zbiorowego, jak i indywidualnego; kulturę zaś »wschodnią«, moskiewsko-barbarzyńską, przesyconą rzekomo (o gdybyż!!) bizantyzmem, posiadającym na wszystko jakoby utartą formułę gotową — uważać jako [sic!] dyscyplinę, nie znoszącą różniczkowania obywateli, a zasadzającą jedność i siłę państwa na martwej jednostajności stosunków prawnopublicznych — tę zaś na przymusie»¹⁵⁷. Przytoczyłam ten trochę przydługi cytat, aby pokazać, jak odbierał Kochanowski założenia historiozofii Konecznego. Kochanowski nie zgadzał się z zaproponowanym przez Konecznego stanowiskiem upatrywania „bizantyzmu” nie tylko w Rosji, ale również w Prusach¹⁵⁸. Próba znalezienia pewnych analogii w koncepcjach tych dwóch polskich historiozofów przywodzi na myśl założenie Konecznego, że zjawiska życia zbiorowego grupują się według stałych cech tworzących dwa przeciwstawne „szeregi pojęć naczelných”: personalistyczny i gromadnościowy¹⁵⁹. Zrzeszenia oparte na personalizmie są organizmami i cechują się różnaitością, a te oparte na gromadności miały być mechanizmami charakteryzującymi się jednostajnością. Organizm — to różnorodność, wolność. Mechanizm — to jednostajność, bierność, przymus. Gromadność nie sprzyja twórczości, a zrzeszenia ujednostajnione pozbawione są zdolności do doskonalenia. Życie społeczne funkcjonujące jako organizm charakteryzuje się bogactwem różnorodności. Motywem spinającym jest w nim dobro wspólne, a posiadanie w swych szeregach osób wielkich i szlachetnych, przewyższających innych swą nieprzeciętnością, jest wzorem do naśladowania. Formowanie się zrzeszeń ludzkich odbywa się — według Konecznego — w atmosferze walk między jednostajnością a jednością w różnaitości, czy też mówiąc inaczej, między personalizmem a gromadnością. Przechodzenie z personalizmu do gromadności (jak też odwrotnie) Koneczny określał mianem rewolucji w rozwoju cywilizacyjnym danego zrzeszenia, gdyż związane ono było ze zmianą celu jego dążeń: hegemonia czynników duchowych ustępowała miejsca przewadze

¹⁵⁷ J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 493.

¹⁵⁸ Feliks Koneczny upatruje formy ekspansji cywilizacji bizantyńskiej w protestantyzmie niemieckim. Píše bowiem, że „najfatalniejszym z czynów historycznych protestantyzmu jest wprowadzenie bizantyńskiego kwasu na Zachód [...]”. Zob. F. Koneczny: *Cywilizacja bizantyńska*. Londyn 1973, s. 317.

¹⁵⁹ Zob. S. Bukowska: *Feliks Koneczny — indukcyjna nauka o cywilizacji a prawa dziejowe*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 22. Katowice 1991, s. 208.

sił fizycznych¹⁶⁰. Spośród siedmiu istniejących cywilizacji Koneczny szczególnie wyróżnia łacińską, która jest typowo personalistyczna, gdyż tylko w niej doszło do podporządkowania sił materialnych siłom duchowym. To w cywilizacji łacińskiej zaznacza się dążenie do supremacji sił duchowych, „opór siłom materialnym dla dobra duchowych, opór państwu w imię społeczeństwa, opór prawu powstałemu z bezprawia w imię etyki, opór władzy świeckiej w imię Kościoła”¹⁶¹. Zdaniem Konecznego, rozwój duchowy czy materialny nie dokonywał się nigdy „w wyodrębnieniu jeden od drugiego. [...] Chodzi tylko o to, które pierwiastki są górą, które zajmują rolę kierowniczą”¹⁶². Według Konecznego cywilizacja to ostatni etap rozwoju życia zbiorowego, ludzkość bowiem nie stanowi kategorii historycznej ani socjologicznej, „ona istnieć może tylko w chrześcijańskiej miłości bliźniego i w misjach”¹⁶³. Przypomnę, że ten pogląd podzielał Kochanowski. Spośród wielu odmiennych założeń w teorii Konecznego i Kochanowskiego wspomnę o krytycznym stanowisku tego pierwszego wobec niezmienności rasowych cech psychicznych. Według Konecznego o psychice danej zbiorowości można mówić tylko w odniesieniu do konkretnego okresu historycznego, a psychika zbiorowa sama w sobie niezmienną nie jest. Zdaniem tego historiozofa: „W danym czasie istnieją pewne cechy psychiczne pewnych ras, nie będące jednak następstwem rasowości”¹⁶⁴. Koneczny wychodził z założenia, że psychika zbiorowa jest zmienna, toteż należy rozpatrywać kwestię psychiki zbiorowej pod kątem odrębności rozmaitych cywilizacji.

Według Kochanowskiego istotne znaczenie w rozwoju cywilizacyjnym ludzkości odegrała instytucja własności. W *Postępie ludzkości...* wprost twierdzi, że nie ma kultury wyższej bez własności. Instytucja własności jest typowym wykładnikiem jednostki i jej indywidualizmu, podczas gdy stan bezwłasnościowy związany jest z dominacją gromadowców. Własność — sądził Kochanowski — zapewnia człowiekowi poczucie pozostawienia „śladów działalności własnej, jako sprawdzianu twórczości: syntezy sił jego najwyższych”¹⁶⁵. Dlatego

¹⁶⁰ Zob. F. Koneczny: *Prawa dziejowe*. Komorów 1997, s. 161.

¹⁶¹ F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935, s. 300.

¹⁶² Zob. F. Koneczny: *Różne typy cywilizacji*. W: *Kultura i cywilizacja...*, s. 121.

¹⁶³ F. Koneczny: *O ład w historii*. Londyn 1977, s. 20.

¹⁶⁴ F. Koneczny: *O wielości cywilizacji...*, s. 189.

¹⁶⁵ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 231.

człowiek — jeśli pozwalają mu na to możliwości — przywiązuje tak duże znaczenie do pozostawienia po sobie dorobku duchowego, jak też dorobku materialnego.

Reasumując, Kochanowski w swej refleksji nad kryzysem cywilizacji zachodniej wpisał się w ten nurt rozważań, którego przedstawiciele pokładali nadzieję w chrześcijaństwie. Wiadomo, że taka postawa nie była w owym czasie odosobniona, ale to potwierdza, że polski historiozof szedł z duchem czasu.

Refleksje końcowe

Jan Karol Kochanowski łączył inspirację psychologizmem z szerokim i wewnętrznie zróżnicowanym antyintelektualistycznym nurtem filozoficznym, znanym pod nazwą filozofii życia. Krytyka racjonalizmu uprawiana w ramach tego nurtu filozoficznego prowadziła do zastąpienia ogólności indywidualnością i jednostkowością oraz do przyjęcia, że siłą dominującą w człowieku są emocje, namiętności, popędy, instynkty. Epistemologicznie i metodologicznie określa stanowisko Kochanowskiego Jan Kaczyński jako pozostające w bliskiej relacji z Diltheyowską metodologią humanistyki i teorii kultury¹. Odnosi się to przede wszystkim do założenia Diltheya, że psychologia opisowa ma być podstawą nauk humanistycznych, że tylko ta nauka zdolna jest rozpoznać struktury i typy psychiki ludzkiej oraz że irracjonalizm i tak zwana filozofia życia to podstawowe sposoby poznania. Sprzeciw Diltheya wobec intelektualizmu, czyli autonomii rozumu, i poznania dyskursywnego był charakterystyczny również dla Kochanowskiego. Dilthey przyznawał psychologii kluczowe znaczenie w naukach humanistycznych, lecz to nie oznaczało, że był zwolennikiem psychologizmu. Niemieckiego filozofa interesował nie tyle człowiek wyposażony w trwałe cechy psychiczne, ile człowiek w historii, którego kształtuje społeczeństwo. Polski historyzof zakładał, że historia powinna odejść od przekazów źródłowych o danych faktach, zająć się przeszłością „człowieka dziejowego” w „szrankach ruchu życia”, a tego dokonać można tylko

¹ Zob. J. Kaczyński: *Studia z historii idei w Polsce. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski)*. Olsztyn 1989, s. 51.

dzięki psychologii. Życie stanowiło w ujęciu Diltheya rzeczywistość ostateczną, czyli było podłożem kultury, społeczeństwa, wszelkich zjawisk dostępnych w ludzkim przeżyciu. Stanowiło ono „nieusuwalną moc twórczą”, z której wyrastała cała wielorakość kultury. Życie wyróżniało ludzkość spośród przyrody, służyć miało charakterystyce kultury, społeczeństwa, procesu historycznego². Na przełomie XIX i XX wieku bardzo wielu twórców odwoływało się do filozofii życia. Kategorii tej nie rozumiano jednoznacznie i zależnie od podejmowanych problemów, wiązano z nią rozmaite treści. Interpretację tej kategorii należałoby przeanalizować w ujęciu filozofii Nietzschego, Diltheya, Bergsona. Życie stanowi dla prawie wszystkich przedstawicieli tego nurtu wyraz spontaniczności i różnorodności³. Według Diltheya historyczność jednostka odczuwa głównie jako swe przemijanie w czasie. W upływie czasu upatrywał filozof istotnej cechy życia. Życie polegało na przemijaniu w czasie ludzkich wytworów, myśli, kultury. Kochanowski twierdził, że „człowiek to istota, przepełniona poczuciem tymczasowości tej formy bytu, którą nazywamy życiem [...]”⁴. W *Postępie ludzkości...* przyznawał, że człowiek wie i odczuwa całą swą istotą, że byt jego jest jednym z niezliczonych momentów istnienia. Według Diltheya jednostki mają takie same właściwości psychiczne, jednakowe przeżycia i postawy. Indywidualne różnice polegają na różnym napięciu tych jednakowych właściwości poszczególnych jednostek. Dilthey podkreślał rolę wybitnych indywidualności, wyróżniających się aktywnością i czynną rolą w tworzeniu kultury. Każda epoka zawiera nowy rodzaj indywidualności, ujawnia nowe możliwości tkwiące w życiu. Zdaniem Diltheya, jednostka, będąc aktywną, twórczą, jest zarazem uwikłana w swoje czasy. „Duch czasu” odzwierciedla się w kulturze, instytucjach społecznych, nadając im jednolity charakter. To stosunek do „ducha czasu” odróżnia jednostki wybitne od przeciętnych. A twórcze indywidualności nadawały — według Diltheya — kształt kulturze danej epoki, to ich twórczość „pchała” naprzód rozwój dziejów. Kochanowski również był przekonany, że każda epoka odciska swe piętno na wszystkich dziedzinach „zawartego w niej bytu”, zgodnie z „duchem czasu”. Kochanowski na Diltheya się nie powołuje, nawiązanie do tego niemieckiego filozofa wiąże się z poszukiwaniem

² Zob. Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1987, s. 40.

³ Por. F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1913, s. 85; H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Tłum. F. Znaniecki. Warszawa 1913, s. 2.

⁴ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa—Lwów 1917, s. 164.

w twórczości polskiego myśliciela charakterystycznych wątków, wspólnych humanistom z początku XX wieku, którzy akceptowali założenie swoistości poznania historycznego. Myśli obu, Diltheya i Kochanowskiego, powstały nie tylko w tej samej epoce, ale także z podobnego przeświadczenia o kryzysie współczesnej im kultury. Stawiają oni jednak odmienne diagnozy kryzysu. Źródeł kryzysu Dilthey upatrywał w jednostronnych koncepcjach filozoficznych, szczególnie pozytywistycznych, i w tradycji heglowskiej. Natomiast Kochanowski za kryzys światopoglądowy i aksjologiczny obwiniał wyłącznie masy, które nadawały „gromadzkie” formy współczesnej kulturze europejskiej. W obu koncepcjach widoczne są tendencje elitarystyczne. To myśliciele nurtu filozofii życia snuli refleksję nad kulturą, filozofią historii jako odpowiedź na symptomy kryzysu kultury europejskiej, związanego z powstaniem społeczeństwa masowego. W tych dokonaniach ma, co prawda, pewien wkład myśl Kochanowskiego, ale podjęcie przezeń problematyki podobnej do tej, jaką zajmował się Dilthey, jest zbyt wąską podstawą do odnajdywania zbieżności ideowych tych autorów, tym bardziej że podobieństwo myśli Kochanowskiego z myślą Diltheya w aspekcie zbieżności poglądu o swoistości poznania historycznego często podzielało wielu innych ówczesnych myślicieli.

Jak już wspomniałam, można natrafić na opinie, że Kochanowski nawiązuje do poglądów Ludwika Gumplowicza (1838—1909). Faktem jest, że Kochanowski jako jeden z pierwszych w naszym kraju powoływał się na myśli L. Gumplowicza. Oczywiście, trudno jednoznacznie wyrokować, czy, a jeśli tak, to jaki wpływ na przemyslenia Kochanowskiego wywarł ten wybitny socjolog. Nie zdołamy stwierdzić, w jakim stopniu jest to wpływ rzeczywisty, a w jakim paralelne myślenie obu autorów.

Gumplowicz tłumaczył na język niemiecki książkę Kochanowskiego *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*⁵ oraz rekomendował ją Międzynarodowemu Instytutowi Socjologii⁶ w 1906 roku. Udającemu się na Kongres Socjologiczny

⁵ Gumplowicz wydał tę pracę Kochanowskiego. Ukazała się ona w piśmie wiedeńskim „Die Wage” w roku 1906.

⁶ Kochanowski był członkiem stowarzyszonym (nadzwyczajnym) Międzynarodowego Instytutu Socjologicznego w Paryżu od 1906 roku. (Dodam, że dwóch polskich uczonych było w tym czasie członkami zwyczajnymi tego Instytutu: L. Gumplowicz od 1893 roku i Leon Petrażycki od roku 1895). Kochanowski oprócz wspomnianego udziału w szóstym Kongresie Międzynarodowym Instytutu Socjologii brał jeszcze udział w siódmym — w 1909 roku w Bernie. Podczas tego kongresu Kochanowski —

w Londynie 1906 roku Lesterowi F. Wardowi polecił Gumpłowicz Kochanowskiego oraz wspomnianą pracę przesłał do René Wormsa. Dodam, że Kochanowski rozprawę *Tłum i jego przewodcy* dedykował Gumpłowiczowi słowami: „Ludwikowi Gumpłowiczowi w hołdzie składa Autor”, natomiast *Echa prawieku...* poświęcił jego „drogim Cieniom”. Trudno dociec, jakie relacje łączyły Kochanowskiego z Gumpłowiczem: czy była to tylko znajomość (i jak do niej doszło⁷), czy też może przyjaźń. Witold Kamieniecki, który osobiście znał historiozofa, określił ich wzajemne relacje jako „bliższą znajomość, a nawet przyjaźń”⁸. Trudno dziś potwierdzić te słowa i raczej — moim zdaniem — nie należy nazywać tej znajomości przyjaźnią. Ale zauważyć trzeba, że sam Gumpłowicz w jednym z listów do A. Kraushara określił relacje z Kochanowskim jako przy-

jak podaje Andrzej Kwilecki — czytał w części po francusku, a w części po niemiecku pracę pt. *Les héros et la masse*. Podczas ósmego kongresu, który odbył się w Rzymie 1912 roku, Kochanowski reprezentował Warszawskie Towarzystwo Naukowe. Spośród polskich uczonych Kochanowski najdłużej był członkiem Międzynarodowego Instytutu Socjologicznego. W latach międzywojennych został członkiem zwyczajnym tegoż Instytutu. Uczestniczył także w jedenastym, dwunastym (na którym wygłosił komunikat pt. *Quelques conclusions sociales tirées des indications psychologiques élémentaires*) i trzynastym kongresie oraz zgłosił wystąpienie na czternasty kongres, który miał się odbyć w 1939 roku w Bukareszcie, a który na skutek wydarzeń politycznych został przesunięty na inny termin. Zob. A. Kwilecki: *Kontakty polskich uczonych z Międzynarodowym Instytutem Socjologicznym w Paryżu*. „Studia Socjologiczne” 1988, nr 3.

⁷ Może Kochanowski nawiązał kontakt z Gumpłowiczem za pośrednictwem Aleksandra Kraushara, w którego domu dochodziło do spotkań warszawskich historyków i gdzie bywał także autor *Ech prawieku...* Kraushar w *Echach przeszłości* podaje informacje, które wskazują na jego bliską znajomość z Gumpłowiczem. Korespondencja między tymi uczonymi trwała od 1896 roku, a więc dużo wcześniej, zanim Kochanowski zaprosił Gumpłowicza do współpracy z „Przeglądem Historycznym”. W liście do Kraushara z 21 stycznia 1903 roku pisze L. Gumpłowicz o kłopotach z wydawnictwem „Prawda”, które zwlekało z drukiem pracy jego syna Maksymiliana. Wiadomo, że L. Gumpłowicz dołożył wszelkich starań, by opublikować artykuły pozostawione przez Maksymiliana. Socjolog nawet nauczył się stenografii niemieckiej, by móc przepisać jego rozprawę. W jednym z listów do Kraushara L. Gumpłowicz pisze, że Kochanowski pomógł mu nie tylko opublikować prace syna, ale też udzielał mu porad w zakresie historii. Kraushar w *Echach przeszłości...*, podkreśla znaczącą rolę Kochanowskiego i Ignacego Chrzanowskiego w propagowaniu poglądów przebywającego wówczas w Austrii L. Gumpłowicza. Warto dodać, że we wspomnianej książce Kraushara jeden z rozdziałów zatytułowany *Ludwik Gumpłowicz* opatrzony jest dedykacją „Janowi K. Kochanowskiemu poświęcam”.

⁸ Zob. W. Kamieniecki [rękopis]: *Historycy i politycy warszawscy 1900—1950*. Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III—109,teczka 3, s. 6.

jacielskie⁹. Jak pisze A. Gella, w korespondencji L. Gumplowicza z L.F. Wardem zawarte są wypowiedzi Gumplowicza, które świadczą o jego przyjazno-opiekuńczym stosunku do J.K. Kochanowskiego¹⁰. Po śmierci Gumplowicza Kochanowski ogłosił w „Przeglądzie Historycznym” *Nekrolog*, w którym z dużym uznaniem odnosił się do dorobku tego uczzonego¹¹. Kochanowski pisał w *Nekrologu*, że zaprosił Gumplowicza do współpracy z tym czasopismem (Kochanowski był jego redaktorem naczelnym). W odpowiedzi na list Kochanowskiego Gumplowicz 15 stycznia 1905 roku napisał: „Nie mogę wyrazić, jak mnie odezwa i list [...] z zaproszeniem do współpracownictwa w zakładanym właśnie »Przeglądzie Historycznym« ucieszyły, nic w tej chwili nie mogłoby mi przyjść więcej w porę”. List zakończony jest słowami: „Jestem cały na Wasze usługi”¹². W dalszej części *Nekrologu* Kochanowski mówi z entuzjazmem o Gumplowiczu, że to „Uczony wszechświatowej miary i siły — rodak — jeden z najwybitniejszych w świecie, któremu — z winy, zaprawdę, nie własnej — przyszło pędzić życie, tworzyć i pracować przeważnie dla obcych”¹³. Natomiast w czasopiśmie „Książka” Kochanowski pisał o Gumplowiczu: „Mędrzec — daleki od rozgoryczenia — rozumiał dobrze, że młodszość cywilizacyjna środowiska, jakie go wydało, nie byłaby sobą, gdyby zdolna była postępować tak, jak inni, cywilizacyjnie starsi i dojrzałsi historią i doświadczeniem; człowiek — wyjątkowej szlachetności i dobroci [...]”¹⁴. W „Przeglądzie Historycznym” Gumplowicz — który sam miał powiedzieć o sobie, jak podaje Kochanowski w *Nekrologu*, że zrobiono „z niego literata warszawskiego” — umieścił osiem

⁹ W liście do A. Kraushara z dnia 16 marca 1908 roku Gumplowicz pyta o stan zdrowia Kochanowskiego, gdyż zaniepokoiła go choroba znajomego. Po otrzymaniu wiadomości od Kraushara w dniu 29 marca 1908 Gumplowicz pisał: „Bardzo Ci dziękuję za ostatnią kartkę z relacją o Kochanowskim. Byłem o Niego bardzo niepokojny, bo trzeba Ci wiedzieć, żeśmy się bardzo zaprzyjaźnili i ja Mu też dużo zawdzięczam”. A. Kraushar: *Echa przeszłości. Szkice, wizerunki i wspomnienia historyczne*. Warszawa 1917, s. 77.

¹⁰ Zob. A. Gella: *Ewolucjonizm a początki socjologii. (Ludwik Gumplowicz i Lester Frank Ward)*. Wrocław 1966, s. 229.

¹¹ Kochanowski napisał pośmiertne wspomnienie o L. Gumplowiczu, które ukazało się w wiedeńskim „Die Wage” i które zostało potem przedrukowane w „American Journal of Sociology” 1909, nr 3 (chyba z rekomendacji L.F. Warda, który drukował swe artykuły w tym czasopiśmie).

¹² J.K. Kochanowski: *Nekrologia śp. Ludwika Gumplowicza (w stosunku do »Przeglądu Historycznego«)*. „Przegląd Historyczny” 1909, T. 9, z. 2, s. 249.

¹³ Ibidem, s. 250.

¹⁴ J.K. Kochanowski: *Nekrologia. Śp. Ludwik Gumplowicz*. „Książka” 1909, r. 9, s. 366.

własnych artykułów¹⁵ i trzy prace z historii napisane przez syna Maksymiliana.

Warto wspomnieć, że Antonina Kłoskowska pisze o Gumpłowiczu jako o tym uczonym, który będąc poza granicami kraju, w różny sposób działał na rzecz nauki polskiej¹⁶. Faktem jest, że Gumpłowicz w pewnym sensie promował polską naukę i naszych uczonych za granicą. Tak było nie tylko z osobą J.K. Kochanowskiego.

W pismach swych Kochanowski powołuje się na Gumpłowicza głównie jako na źródło przekazu informacji o poglądach Lestera Warda. Wiele wskazuje także na to, że pewne myśli Gumpłowicza przeniknęły do koncepcji Kochanowskiego. Podobne zdanie wyraża Jan S. Bystron, według którego „wpływ Gumpłowicza w pomysłach” Kochanowskiego jest widoczny¹⁷. Również B. Skarga zauważa, że L. Gumpłowicz wywarł wpływ na poglądy socjologiczne Kochanowskiego¹⁸. Tę opinię podziela Stanisław Posner¹⁹. Natomiast wedle Jerzego Szackiego nie należy uważać Kochanowskiego za kontynuatora Gumpłowicza²⁰.

Odwolałam się tu do tych poglądów obu myślicieli, które były im wspólne lub ich diametralnie różniły. Tym, co łączyło obie koncepcje, był naturalistycznie rozumiany charakter dziejów. Kochanowski stwierdza w *Echach prawieku...*: „[...] ludzkość, krocząc po szczeblach fikcji, dotrze za przewodnikami swymi tam, dokąd ją wiodą prawa natury”²¹. Również w *Postępie ludzkości...* podtrzymuje swe stanowisko, pisząc: „Forma wszelkiego czynu, wszelkiej roli i działalności ludzkiej winna być *naturalną*: na przesłankach

¹⁵ Gumpłowicz miał pewne problemy z umieszczaniem swych artykułów w czasopiśmie polskich i stąd propozycja, jaka nadeszła od redaktora „Przeglądu Historycznego”, mogła mu odpowiadać, tym bardziej że był to dla niego szczególnie trudny okres życia, i to pod względem zarówno osobistym (śmierć syna), jak i naukowym.

¹⁶ Zob. A. Kłoskowska: *Socjologia w Polsce w drugiej połowie XIX wieku*. W: *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*. Seria A. Z. 9. Warszawa 1966.

¹⁷ Zob. J.S. Bystron: *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*. „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” 1917, T. 1, cz. 2, s. 219.

¹⁸ B. Skarga: *Ludwik Gumpłowicz*. W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. Warszawa 1980, s. 609.

¹⁹ Zob. S. Posner: *Przedmowa tłumacza*. W: L. Gumpłowicz: *Filozofia społeczna*. Przekł. S. Posner. Warszawa—Lwów [1909], s. 11.

²⁰ J. Szacki: *W stronę psychosocjologii*. W: *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*. Red. J. Szacki. Warszawa 1995, s. 50.

²¹ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*. Warszawa 1910, s. 119.

płynącego z przyrody rozwoju opartą [...]”²². Gumplowicz także zakładał, że zjawiska społeczne mają podłoże przyrodnicze, natura panuje nad ludzkimi poczynaniami. Twierdził, że cele, jakie człowiek osiąga, „są tylko celami lub, jeśli kto woli, osiągnięciami natury, które uzyskuje ona swoimi siłami, wliczając w nie również człowieka, który jest taką naturalną siłą”²³. Zdaniem Gumplowicza, zarówno przyroda, jak i światem społecznym rządzą ślepe prawa natury. A człowiek tylko podąża w kierunku, który wyznacza mu przyroda. Podobnie — przypomnę — twierdził Kochanowski, uważając, że natura za pośrednictwem człowieka realizuje własne cele. Myśliciele ci przyjmowali założenia filozoficzne monizmu i determinizmu. Kochanowski pisał: „Wiemy, że rzeczywistość istotna bytu, tj. przyroda i ogół jej praw stałych, choć nieznanych, a nie koncepcja ludzka tychże praw, zmienna w każdej dobie [...], działa na człowieka, a przez niego — na dzieje ludzkości”²⁴. Monizm w ujęciu Kochanowskiego nie oznaczał, tak jak w przypadku Gumplowicza, jedności procesów przyrodniczych i społecznych, lecz wskazywał na jednolitą siłę, ukrytą w różnorodności zjawisk. Zarówno Gumplowicz, jak i Kochanowski podkreślali znaczenie egoizmu w zachowaniu jednostek.

Najbardziej znana jest Gumplowicza teoria konfliktu, w której rozwinął koncepcję walk międzygrupowych, jako zasadniczego czynnika rozwoju społeczeństw ludzkich. Pisał: „Wszak dzieje ludzkości jak i żywa terażniejszość przedstawiają nam obraz bezustannych walk plemion przeciw plemionom, szczepów przeciw szczepom, ludów i narodów przeciw ludom i narodom, państw przeciw państwom. Oto główna treść dziejów”²⁵. W pewnym stopniu Kochanowski, ujmując dzieje jako proces walki jednostki z masą, zbliżał się do poglądów Gumplowicza. Obaj autorzy byli zwolennikami myślenia o społeczeństwie w kategorii konfliktu. Siłą motoryczną rozwoju społecznego jest — według Kochanowskiego — konflikt jednostki z masą. Istotą rozwoju — pisze w *Postępie ludzkości...* — „jest właściwie walka jednostek z masą, walka różnych sił: *indywidualnych* czy [...] *oligarchicznych*, potencjal-

²² J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 76.

²³ L. Gumplowicz: *Rechtstaat und Sozialismus*. Innsbruck 1881, s. 336. Cyt. za: A. Gella: *Ewolucjonizm a początki socjologii...*, s. 68.

²⁴ J.K. Kochanowski: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle terażniejszości...*, s. 46.

²⁵ L. Gumplowicz: *System socjologii*. Warszawa 1887, s. 146—145.

nych czy panujących, z przeciwną im siłą skupień *zbiorowych*²⁶. Należy podkreślić, że uznanie konfliktu za istotny czynnik dziejów ma długą historię. Podobne stanowisko reprezentował G. Ratzehofer, który także sprowadzał treść dziejów do walki grup. Zbliżone poglądy znajdujemy w myśli ewolucjonistycznej, w założeniu, że siłą napędową ewolucji społecznej jest konflikt i walka. Gumplowicz był zwolennikiem monizmu, który można nazwać metodologicznym i interpretacyjnym. Istotny rys poglądów Gumplowicza stanowi determinizm, zgodnie z którym wszystkie zjawiska podlegają tym samym prawom ogólnego rozwoju, przyroda wszechwładnie panuje nad ludzkimi poczynaniami. Konsekwencją deterministycznego patrzenia na człowieka jest twierdzenie Gumplowicza, że wszelkie procesy społeczne, będące zjawiskami „naturalnymi”, są niezależne od woli człowieka. Rozwój ludzkości jest procesem naturalnym, czynnikami tego procesu nie są jednostki, lecz zbiorowości ludzkie. Pisał: „[...] w dziejach ludzkości mamy przed sobą proces naturalny, puszczony w ruch przez naturę samą i podtrzymywany wiecznie przez naturalne usposobienia grup ludzkich, dążących bezustannie, jako perpetua mobilia, do zaistotnienia się w świecie zewnętrznym”²⁷. Bez antagonizmów w społeczeństwie nie byłoby dziejów. Siła, która pcha grupy, masy do walki, to „żądza zaznaczenia istoty swej” w świecie zewnętrznym; jak to ujął Gumplowicz, „dążność zaistotnienia, tj. przeprowadzenia istoty swej w czyn”. Ta ciągła dążność do „zaistotnienia” wywołuje starcia i walki. Takie pojmowanie dziejów, jako procesu wiecznego ścierania się grup społecznych, ciągłej walki o wpływy i znaczenie, wyjaśnia — zdaniem Gumplowicza — wszelkie zmiany zachodzące w dziejach. W wyjaśnianiu istoty dziejów najbardziej przydatna okazuje się metoda socjologiczna, gdyż rozwój dziejów jest zjawiskiem społecznym. Gumplowicz wyraźnie krytykował stanowisko indywidualistyczne w historiografii, uważał indywidualizm heroistyczny w nauce za metodę złą. Pisał: „[...] różnorodność osobistych indywidualno-psychologicznych pobudek działania bohaterów nigdy nie może być tak wielką, jak wpływająca na działanie grup społecznych różnorodność środowisk społecznych i geograficznych”²⁸.

²⁶ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 56.

²⁷ L. Gumplowicz: *Socjologiczne pojmowanie historii*. W: M.H. Serejski: *Historia o historii*. Warszawa 1963, s. 438.

²⁸ Ibidem, s. 447.

Gumplowicz odrzucił pytania o początek i cel ludzkości, jednocześnie bronił poligenizmu²⁹. Pojęcie poligenizmu również wprowadził do swej koncepcji Kochanowski, z tym że mówił na temat poligenizmu idei ludzkich. O ile Gumplowicz swą hipotezę wieloplemienności oparł na założeniu, że ludzkość wywodzi się z wielu pni i każda grupa ma odrębną genezę i charakter, o tyle Kochanowski, pisząc na temat poligenizmu, wychodził z założenia, że różne narody niekontaktujące się z sobą czasem wykazują uderzające podobieństwo pewnych idei, jako „treści wnętrza ludzkiego”. Poligenizm ów potwierdza — według Kochanowskiego — „że psychiczny *nucleus* człowieczy, podobnie jak zrab jego antropologiczny, jest jeden”³⁰. Różnice rozwoju, za nim zaś typu psychicznego wynikają z faktu, że jedne narody mają już za sobą okres „wzrostu” dziejowego, a inne dopiero dochodzą na szczyty rozwoju.

Gumplowicza charakterystyka masy wykazuje wiele wspólnych cech z poglądami Kochanowskiego. Ten wybitny socjolog przyznaje z entuzjazmem w *Filozofii społecznej*: „Doskonałą charakterystykę masy w stanie podniecenia rewolucyjnego daje J.K. Kochanowski”³¹. Ta wypowiedź potwierdza, że Gumplowicz przychylnie wypowiadał się o założeniach zawartych w pracy Kochanowskiego *Echa prawieku...* Wedle Gumplowicza masy reprezentują żywioł dzikiej „nieokiełzanej ludzkości”; to właśnie one, gdy „występują na widowienie”, przyczyniają się do anarchii w państwie. Z chaosu społecznego wyłania się nowa organizacja władzy i zaczyna się od początku nowy etap rozwoju społecznego. Ruchem kołowym toczy się życie społeczne, „z biegiem rozwoju każdej organizacji społecznej, zanika i gaśnie, aż znowu »nowe życie zakwitnie na ruinach« i proces naturalny rozwoju państwowego po krwawych przerwach rozpocznie

²⁹ W roku 1897 w liście do Lestera F. Warda Gumplowicz pisał: „[...] historię pojmuję jako proces dokonujący się w następstwie pierwotnego poligenizmu oraz dzięki wzajemnej nienawiści grup etnicznych, a także wskutek dążności każdej z nich do eksploatacji innej. Według mnie te wzajemne stosunki są źródłem całego rozwoju ludzkości”. *The Letters of Ludwik Gumplowicz to Lester F. Ward*. Ed. B.J. Stern. „Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie”. Beiheft 1, Leipzig C 1, 1933, list z 13 marca 1897 roku. Cyt. za: A. Gella: *Ewolucjonizm a początki socjologii...*, s. 92—93. Zwróć uwagę, że hipotezę poligenizmu Gumplowicz później porzucił, a doszło do tego po spotkaniu z Wardem w Grazu w 1903 roku.

³⁰ J.K. Kochanowski: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej...*, s. 23.

³¹ L. Gumplowicz: *Filozofia społeczna...*, s. 88, przypis. Dodam tylko, że Gumplowicz w *Filozofii społecznej* rozważania Kochanowskiego dotyczące mas nazwał „drogą złotego środka” między poglądami Scipio Sighelego a G. Le Bona.

się na nowo”³². Jak zauważył już A. Walicki, Kochanowski w ślad za Gumpłowiczem dowodził, że rozwój społeczny odtwarza wciąż na nowo cykle ewolucyjne³³. Masa staje się — według Gumpłowicza — widoczna na arenie dziejów dopiero wówczas, gdy dochodzi do wybuchu konfliktu, w czasach pokoju żyje w cieniu. Wykazuje podatność na hasła pochodzące z zewnątrz, „Jednakże stosuje te hasła tylko jako parawan, za którym działają swobodne, niehamowane, dzięki jej przyrodzone instynkty”³⁴, niczym owe „echa prawieku”, o których pisał Kochanowski, odzywające się w zachowaniach tłumu w czasach rewolucji. W Gumpłowicza rozważaniach nad masą przedstawionych w *Filozofii społecznej* można zauważyć zbieżność jego myśli z ustaleniami Kochanowskiego. Zaryzykuję stwierdzenie, że to podobieństwo nie jest przypadkowe. Obaj myśliciele zaprzeczali postępowej roli mas w dziejach. Kochanowski przedstawia masę jako czynnik wulkaniczny, potrafiący co pewien czas przerwać bieg kultury, któremu przewodzą przecież „indywidualności”. Przedstawiciele masy nie są zdolni do wzniesienia się ponad cele przyziemne. Kierują się głównie emocjami i prostymi odruchami, postępują bezrefleksyjnie i żywiołowo.

Według Kochanowskiego to jednostki wybitne (typ wyższy) odgrywają w rozwoju historycznym istotną rolę, gdyż są one twórcą kultury oraz przewodzą życiu społecznemu. Typ wyższy to najwybitniejsi, „najsilniejsi” przedstawiciele ludzkości.

Autor *Filozofii społecznej* był — jak już nadmieniałam — przeciwnikiem przypisywania jednostce głównej roli w dziejach. Uważał, że jednostki odgrywają pewną rolę w historii, „ale tylko jako przywódcy, w których się ogniskują dążności odnośnych ich grup”³⁵. W zależności od tego, jakim reprezentantem grupy potrafi być osobnik, działalność jego jest mniej lub bardziej skuteczna. Wielkość jednostki polega na jej możliwości odgadnięcia uczuć, myśli i dążeń silnych grup społecznych, by być ich wykonawcą.

Gumpłowicz odrzucił psychologizm, gdyż uważał, że bez procesów społecznych nie byłoby procesów psychicznych, a rozwój myśli stanowi następstwo doświadczenia zbiorowego. Przypomnę, że odnośnie do psychologizmu całkiem inne stanowisko zajął Kochanowski,

³² Ibidem, s. 89.

³³ A. Walicki: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red A. Walicki. Warszawa 1983, s. 388.

³⁴ L. Gumpłowicz: *Filozofia społeczna...*, s. 149.

³⁵ L. Gumpłowicz: *Socjologiczne pojmowanie historii...*, s. 441.

który był zdecydowanym zwolennikiem tego kierunku. W analizach społeczeństwa Gumpłowicz posługiwał się kategorią empiryczną, natomiast autor *Ech prawieku...* wybrał socjologię spekulatywną³⁶.

Autor *Filozofii społecznej* krytykował teorie socjalistyczne. Także Kochanowski był przeciwnikiem socjalizmu i demokracji. Pisał: „Demokratyzm, czerpiący swą zasadę idealną z ufności w przyrodzone dobro ludzkie, rozpętawszy człowieka, ujętego dawniej w ramy klasy społecznej i stanu, wyzwolił zeń przede wszystkim to, co głównie przeciętnego człowieka stanowi — zwierzę ludzkie w jego bezgranicznym dążeniu do użycia. A dążenia wyższe [...] zatopiono w bagnisku niskich nastrojów masowych [...]”³⁷. Demokracja — zdaniem Kochanowskiego — niesie z sobą wiele nieprzewidywalnych skutków. Jej konsekwencją jest wzrost znaczenia demagogii i ideologii, szczególnie socjalistycznej, w życiu społecznym. Idee równości, które głoszą zwolennicy demokratycznego modelu społeczeństwa, przyczyniają się do zachwiania naturalnej, zbudowanej na kształt piramidy, struktury społecznej. Na szczycie tej piramidy stawiał Kochanowski jednostki wybitne, które potrafiły przewodzić masom. Z chwilą wkroczenia tłumu na „arenę dziejów” kształt życia społecznemu nadają pierwiastki „gromadzkości” („echo prawieku”), niskie instynkty stadne, które niszczą indywidualizm jednostki oraz przyczyniają się do upadku wartości duchowych i szerzenia wartości materialnych. Kochanowski głosił nieuchronność i pozytywny wpływ nierówności społecznych.

Niezależnie od sprecyzowania pewnych punktów wspólnych w poglądach Kochanowskiego i Gumpłowicza wypada też wspomnieć, co ich myśli różnicuje. Obaj myśliciele na przykład inaczej ujmują problem relacji naród — państwo. Kochanowski — jak wspomniałam — skoncentrował się na problematyce narodu przy czym nie utożsamiał narodu z państwem³⁸. Gumpłowicz uważał naród i państwo za główne składniki społecznej struktury świata. Jego

³⁶ W tym miejscu warta przytoczenia jest uwaga Aleksandra Gieysztora, który pisał, że „Tego rodzaju socjologia spekulatywna, uciekająca się niekiedy do formuł matematyzujących, znajdowała przychylny klimat Jugendstilu, tak jak znalazła go w Młodej Polsce, choć tu K. miał współzawodników większego kalibru, jak S. Brzozowski, E. Abramowski czy F. Młynarski”. A. Gieysztor: *Kochanowski Jan Karol*. W: *Polski słownik biograficzny*. Red. E. Rostworowski. T. 13. Wrocław 1967—1968, s. 191.

³⁷ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 129.

³⁸ Koncepcja Kochanowskiego wpisuje się w cały ciąg sprzecznych opinii na temat istoty państwa i narodu oraz wzajemnych relacji obu pojęć.

zdaniem, państwo, a nie naród, jest najważniejszym stopniem rozwoju ludzkości, mimo iż podkreślał, że wysoko rozwinięta narodowość jest najszczytniejszym rezultatem kultury³⁹. Autor *Systemu socjologii* narodem nazywa taką zbiorowość społeczną, która jest rezultatem wspólnego rozwoju cywilizacyjnego „przebitego” w danym państwie. Gumplowicz twierdził, że państwo to byt społeczny powstały w wyniku podboju, a naród — jak znakomicie wyraziła to Joanna Kurczewska — „to wielce złożona pochodna długofalowych procesów amalgamacji i kulturowej integracji różnych grup etnicznych występujących w obrębie jej politycznej, organicystycznie pojmowanej organizacji”⁴⁰. Specyfika rozwoju problematyki narodu w socjologii polskiej wynikała — w opinii J.S. Bystronia — ze specyficznej sytuacji społecznej i politycznej, w jakiej znajdował się nasz kraj, co sprawiło, że inne problemy domagały się teoretycznej odpowiedzi. Zarówno Kochanowski, jak i Gumplowicz należeli do tych socjologów, którzy zwrócili uwagę na pewne „subtelności teoretyczne” rozróżnienia naród — państwo⁴¹, rozróżnienia, którego często po prostu nie brano pod uwagę.

Nie zgadza się Kochanowski z założeniem Gumplowicza, że moralność jest wynikiem działania jednostek silnych, które stworzyły ją dla zachowania swej władzy. Autor *Polski w świetle psychiki własnej i obcej* sądzi, że moralność wynika ze zdolności ujęcia życia pod kątem wieczności — z odczucia Boga.

Trudno dać jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy Kochanowski nawiązywał do założeń koncepcji Gumplowicza. Z jednej strony wiele wskazuje — moim zdaniem — na to, że pewna zbieżność w poglądach tych dwóch myślicieli nie jest przypadkowa. Kochanowski raczej poszukiwał w poglądach Gumplowicza potwierdzenia własnych założeń. Z drugiej strony należy pamiętać, że Kochanowski pisał *Echa prawieku...* w okresie, w którym doszło do kontaktów między tymi uczonymi, a wiadomo, że znał dorobek twórczy Gumplowicza, do czego zresztą się przyznawał. Nie precyzuje jednak, jakie dzieła Gumplowicza były przedmiotem jego studiów. Nie można jednoznacznie twierdzić, że autor *Filozofii społecznej* nie wywarł

³⁹ Zob. B. Skarga: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895...*, s. 36.

⁴⁰ J. Kurczewska: *Naród w analizach socjologicznych*. W: „*Studia Polonijne*”. T. 11. Lublin 1987, s. 83.

⁴¹ Zob. J. Kurczewska: *Naród w socjologii i ideologii polskiej*. Warszawa 1979. s. 304.

żadnego wpływu na poglądy Kochanowskiego⁴². Moim zdaniem, poglądy Gumplowicza mogły być pewnym źródłem inspiracji dla początkującego wówczas w zagadnieniach socjologicznych i historycznych Kochanowskiego⁴³. Na pewno dowody uznania ze strony Gumplowicza pod adresem Kochanowskiego utwierdziły autora *Ech prawniku...* w przekonaniu, że jego zainteresowania problematyką społeczną zasługują na dalsze studia.

Z lektury pism Kochanowskiego wynika, że nie był głębiej zainteresowany współczesną mu socjologią; L. Gumplowicz, L. Ward, G. Le Bon — to na ich poglądy najczęściej się powołuje, ale z nimi nie polemizuje. Kochanowski znał poglądy G. Simmela⁴⁴, R. Michelsa, A. Pascala, F. Nietzschego, Sigmunda Freuda⁴⁵, Georges'a So-

⁴² Taką opinię wyraża na przykład Jerzy Szacki, według którego „między bajki trzeba włożyć opinię, że autor *Ech prawniku* był uczniem czy też kontynuatorem Gumplowicza”. Zob. J. Szacki: „*Drugi pozytywizm*”. W: *Sto lat socjologii polskiej...*, s. 50. Oczywiście, Kochanowski nie był uczniem Gumplowicza, który już w 1877 roku opuścił Kraków i udał się do Grodu. Dodam, że Kochanowski znał zabiegi Gumplowicza o docenturę w Uniwersytecie Jagiellońskim. Wspólne w karierze naukowej tych dwóch uczonych było odrzucenie ich starań o objęcie katedr na tej szacownej uczelni.

⁴³ Barbara Skarga przyznaje, że L. Gumplowicz wywarł swymi pracami duży wpływ na poglądy Kochanowskiego. Zob. B. Skarga: *Pozytywizm w psychologii i socjologii*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 210.

⁴⁴ Poglądy Georga Simmela były prezentowane w Polsce w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku w „Przeglądzie Filozoficznym” ukazującym się w Warszawie. Później dwa znane pisma kulturalne: „Prawda” i „Głos”, oba ukazujące się także w stolicy, zamieściły fragmenty pism Simmela. Może więc Kochanowski z tego źródła czerpał informacje o tym socjologu, gdyż nie zamieszcza informacji, na jakie jego dzieła się powołuje.

⁴⁵ Kochanowski zaznacza, że koncepcja Z. Freuda jest w swych założeniach dotyczących ludzkiej psychiki rozbieżna z jego teorią, ponieważ Freud uważał, że na kształt psychiki jednostki wywierają wpływ czynniki biologiczne i społeczne. Kochanowski stwierdził, że nie odwiedzie go od przyjętych założeń wystąpienie Freuda, który zakłada, że człowiek „urabia się rozwojowo nie nade wszystko — jak mniema autor książki [J.K. Kochanowski — G.S.] w świecie wewnętrznym jednostki ludzkiej, lecz w tyglu masy, poczytuje (pojęcie) Boga w procesie tym jedynie za etap, środek i dźwignię: za »hipotezę pomocniczą«, powstałą wśród dolegliwości ludzi na tle życia zbiorowego”. J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 19. Nie można stwierdzić, czy Kochanowski znał pracę Freuda *Kultura jako źródło cierpień* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), ale gdyby ją znał, prawdopodobnie zauważyłby, że oprócz wielu punktów rozbieżnych w ich poglądach — można zauważyć także ich podobne założenia. Refleksja Freuda o człowieku też prowadziła do wniosku, że pierwotne, dzikie popędy ludzkości nie zanikają w żadnej jednostce pod wpływem oddziaływania kultury, lecz istnieją w niej i czekają na sposobność rozwinięcia swego działania.

rela, Johna Henry'ego Newmana, Wilhelma Ostwalda, Władysława Biegańskiego, Wincentego Lutosławskiego. Wiele myśli przeniknęło do jego poglądów z innych źródeł, których historiozof nie wskazuje. Moim zdaniem, Kochanowski nie odczuwał potrzeby, aby się z poglądami ówczesnych socjologów bardziej zaznajomić. Może się to wydawać osobliwe, bo przecież był uczonym akademickim, który należał do solidnych badaczy tematyki historycznej. W kwestiach socjologicznych natomiast bardziej postawił na swoją intuicję. Dlatego wszelkie analogie jego poglądów do podstawowych sporów ówczesnej socjologii mogły wynikać ze znajomości intelektualnego dorobku tamtego okresu. Jako historyk mediewista, z pedanterią wykorzystujący zachowane źródła historyczne, stanął wobec nowego wyzwania: wypowiedziania się o rzeczywistości społecznej ujętej jako pewna całość. Zdawał sobie sprawę z trudności, jakie go czekają, gdy wkracza w obszar nauki, w której był laikiem, a doświadczenie, jakie zdobył w dziedzinie mediewistyki, nie było przydatne w analizie zagadnień socjologicznych. Nie opanował przy tym metody socjologii⁴⁶. Dlatego nie można się dziwić surowej opinii naszego znakomitego socjologa Jerzego Szackiego, który stwierdził, że „Kochanowski wystąpił jako psycholog społeczny i historiozof zarazem: obserwacji (zresztą byle jakiej) procesów tworzenia się tłumu”⁴⁷. O ile — moim zdaniem — należy zgodzić się z opinią, że Kochanowski „nie opanował metody socjologii” (nawet się chyba o to za bardzo nie starał), o tyle w odniesieniu do historiozofii nie byłabym tak krytyczna. Nosi ona sporo cech indywidualności twórczej autora, jak też samodzielności. Muszę przyznać, że w twórczości socjologicznej Kochanowskiego daje się dostrzec jej charakter eseistyczny

Natomiast Kochanowski twierdził (zgodnie z większością zwolenników psychologii tłumów), że w określonych warunkach społecznych ujawniają się gatunkowe cechy psychiki ludzkiej, które w normalnych warunkach są utajone czy przytłumione. Owe „echa prawieku” (instynkty stadne) — jak je nazywał Kochanowski — odzywają się w jednostkach w okresach „wrzenia społecznego”, czyli rewolucji. W pracy *Humanizm a człowiek* Kochanowski akceptował założenia psychoanalizy, głoszące, że życie psychiczne kształtują świadome i nieświadome czynniki. Próba ukazania przez Kochanowskiego — w przywołanej pracy — znaczenia i siły wrodzonych instynktów miłości oraz strachu w życiu człowieka była też chyba pewną reakcją — co prawda bardzo pobieżną — na rolę popędu miłości (życia) i śmierci w rozumieniu Freuda. Miłość i strach — pisał Kochanowski — to „w głębinach psychiki wszechstworzenia utajony, wspólny mianownik wszelakich psychiki tej objawów”. Zob. *ibidem*, s. 81.

⁴⁶ Zob. *Słownik biograficzny socjologii polskiej*. Red. W. Winclawski. T. 2. Toruń 2004, s. 72.

⁴⁷ J. Szacki: *W stronę psychosocjologii...*, s. 51.

i filozoficzny, a mniej uwagi poświęcał autor dbałości o argumenty naukowe, jest dużo więcej „abstrakcyjności” (jak sam zresztą pisał) niż troski o fakty. Obiekcję może budzić dający się zauważyć brak logiki w jego rozważaniach socjologicznych oraz pochopne wnioskowanie, jak też bardzo wąski zakres korzystania z materiału empirycznego. Zapewne w rozważaniach socjologicznych Kochanowskiego jest więcej pasji publicystyczno-filozoficznej niż argumentów naukowych. Kazimierz Tymieniecki zwraca uwagę, że Kochanowski nie przyswoił sobie „przenikającej zresztą dopiero do Polski (F. Znaniecki) metody ścisłej indukcji, opartej na gromadzeniu materiałów, wcześniej rozwiniętej w nauce francuskiej, a zwłaszcza amerykańskiej”⁴⁸. Inny zarzut, jaki można mu, postawić dotyczy głoszenia poglądów naturalistycznych, a w socjologii wówczas zyskiwała na sile krytyka naturalizmu.

Naturalizm Kochanowskiego ma dwa aspekty, wzajemnie się wykluczające, które jednak autor łączy. Jest to naturalizm i teleologia. Myśliciel w pracy *Echa prawieku...* przyjmuje stanowisko naturalistyczne, jednak w toku swych rozważań dochodzi do takiego ujmowania rzeczywistości, które trudno pogodzić z naturalizmem. Oto procesy społeczne wydają się kierowane jakąś siłą rozumną, nie przebiegają one bowiem chaotycznie, lecz mają określony kierunek, zdążają do pewnego celu, wskutek czego w dziejach dokonuje się postęp. Prawa natury są rozumne. Człowiek powinien dążyć do ich poznania i dostosowania się do nich. Wszelkie sztuczne koncepcje, jak postulat równości, który wysuwają socjaliści, tylko odwodzą społeczeństwo od właściwego kierunku rozwoju. Ta wspomniana niekonsekwencja w stanowisku Kochanowskiego, pokazuje, że myśliciel borykał się z problemami dotyczącymi życia społecznego, które trudno było rozstrzygnąć zgodnie z zasadami naturalizmu.

Należy zaznaczyć, że poglądy Kochanowskiego dotyczące zjawisk społecznych nie są jednolite. Można w ich kształtowaniu się dostrzec jakby dwa etapy. Najbardziej rygorystyczne stanowisko zajmuje historyzof w *Echach prawieku...*, w których głosi poglądy typowo naturalistyczne. Natomiast w pracy *Wśród zagadnień naszej doby* odchodzi od naturalizmu w ujmowaniu zjawisk społecznych. Stara się bowiem sformułować nowe zasady, na których ma być oparta cywilizacja i upatruje ich w chrześcijaństwie. Można dostrzec, że teoria Kochanowskiego charakteryzuje się pewnymi sprzecznościami i niekonsekwencjami. Na przykład stosunki międzyludzkie raz

⁴⁸ K. Tymieniecki: *Zarys dziejów historiografii polskiej*. Kraków 1948, s. 101.

interpretuje w kategoriach egoizmu, a innym razem zakłada, że powinny one być oparte na miłości „płynącej z ducha”. Wydaje się, że dorobek pisarski Kochanowskiego nie poddaje się jednoznacznej ocenie, gdyż jest to dorobek niejednorodny.

Jak wspomniałam, Kochanowski był jednym z tych myślicieli, którzy nastawieni rewizjonistycznie do myśli pozytywistycznej, skierowali się w stronę psychosocjologii. Jednym z pierwszych polskich twórców, który za podłoże zjawisk społecznych uznał psychologię, był Józef Karol Potocki (1854—1898)⁴⁹, znany głównie jako publicysta i współwydawca populistycznego „Głosu”. Punktem wyjścia myśli Potockiego był H. Spencera system filozofii syntetycznej. Potocki opowiadał się zdecydowanie za zespoleniem socjologii z psychologią i w tym sensie można go uznać za poprzednika Kochanowskiego. Nie wnikając w szczegóły poglądów głoszonych przez Potockiego, chciałam tylko zasygnalizować, że autor ten utrzymywał, że „zasadniczą cechą jednostek, umożliwiającą powstawanie, istnienie i rozwój społeczeństwa, nie są własności biologiczne, lecz psychiczne”⁵⁰. Społeczeństwo — według Potockiego — jest całością składającą się z jednostek świadomych i złączonych dzięki własnościom psychicznym. Jerzy Szacki wyraził opinię, że „dążenie do zespolenia socjologii z psychologią otwierało jednocześnie parę różnych dróg, które w przypadku Potockiego pozostały jeszcze poplątanymi ścieżkami”⁵¹.

Jedną z owych dróg wybrał Zygmunt Balicki, autor *Egoizmu narodowego wobec etyki* (1902), *Psychologii społecznej* (1912). Balicki stanowczo opowiedział się za zwrotem socjologii w stronę psychologii społecznej. Wyróżnił w socjologii dwie metody: „psychologię społeczną” i „psychologię zbiorową”. Ta ostatnia procesy społeczne tłumaczy przez odwołanie się do psychiki jednostek; za przykład takiej metody podawał Tarde’a teorię naśladownictwa. Natomiast „psychologia społeczna” ma w założeniu istnienie ponadindywidualnej psychiki zbiorowej, odrębnej od świadomości jednostek. Każde bowiem stowarzyszenie, państwo — twierdził Balicki — ma własne życie psychiczne, odrębne od duchowości wchodzących w jego skład członków i niedające sprowadzić się do psychiki poszczególnych jednostek. Charakteryzował tę metodę jako „rozpatrującą w związku

⁴⁹ J.K. Potocki jest autorem prac: *Współzawodnictwo i współdziałanie* (1891), *Szkice socjologiczne* (1892), *Geniusz i tłum* (1893).

⁵⁰ J.K. Potocki: *Współzawodnictwo i współdziałanie*. Lwów 1900, s. 58.

⁵¹ J. Szacki: *W stronę psychosocjologii...*, s. 44.

wzajemnym funkcjonalne i duchowe przejawy życia społeczeństw, na tle ich charakterów”⁵². Potwierdza istnienie psychiki zbiorowej — zdaniem Balickiego — zachowanie tłumów, gdy „prądy duchowe w nich powstające” porywają jednostki do czynów niezgodnych z ich wolą. Duchowość społeczeństwa ma swą „osobowość i jaźń”. Zarówno „psychologia zbiorowa”, jak i „psychologia społeczna” opiera się na założeniu, że duchowość człowieka jest wytworem społeczeństwa. Pierwsza jednak przyczyn zjawisk społecznych szukać będzie w stanach świadomości jednostkowej, druga — w poprzedzających stanach świadomości społecznej. Pierwsza opiera się na założeniu, że świadomość indywidualna jest społeczna, druga uznaje nadto, że świadomość społeczna jest indywidualna, „jako przejaw duchowości wyższej jednostki ustrojowej”⁵³.

Biorąc pod uwagę zaproponowane przez Balickiego⁵⁴ rozróżnienie między „psychologią zbiorową”⁵⁵ a „psychologią społeczną”, należy poglądy Kochanowskiego zaliczyć do tej pierwszej, czyli do psychologizmu *sensu stricto*⁵⁶. Przypomnę tylko: uważał on, że procesy społeczne można wytłumaczyć, odwołując się do psychiki jednostek. To jednak nie oznacza, że nie zdawał sobie sprawy z istnienia pewnych trudności związanych z przyjęcia takiego założenia. W studium *Humanizm a człowiek* znajduje się wypowiedź: „[...] psychika typowa jednostki a masy ludzkiej jest wprawdzie odmienna, wszelako — mimo zachodzących tu, subtelnych w swej istocie różnic jakościowych na tle życia — powszedni punkt wyjścia odmienności

⁵² Z. Balicki: *Psychologia społeczna. Czynności poznawania*. Warszawa 1912, s. 35.

⁵³ Zob. ibidem s. 34.

⁵⁴ Balicki znał pracę *Echa prawieku...* Kochanowskiego. Umieszcza poglądy tego myśliciela — obok Le Bona, S. Sighelego — w nurcie psychologii zbiorowej (którą nazywa też psychologią towarzyską). Zob. Z. Balicki: *Psychologia społeczna...*, s. 29, przypis 1. Warto dodać, że widoczna jest w pismach Balickiego profesjonalna znajomość problematyki socjologicznej, jak również znajomość przedstawicieli poszczególnych nurtów w socjologii. Dodam tylko, że Kochanowski nie wspomina o poglądach Z. Balickiego, a przecież musiał go znać, choćby dlatego, że pod jego kierownictwem wychodził „Przegląd Narodowy”, w którym Kochanowski zamieszczał artykuły.

⁵⁵ Mówiąc o psychologii zbiorowej, wspomnę jeszcze o jej amerykańskich przedstawicielach, wśród których można wymienić Ch.A. Ellwooda (piszącego o duchu społecznym), W. McDougalla (duch grupy), F.H. Giddingsa (świadomość gatunku).

⁵⁶ A. Walicki psychologizmem *sensu stricto* określa próby sprowadzenia zjawisk społecznych do zjawisk psychicznych, oparte na założeniu, że klucz do zrozumienia procesów społecznych tkwi w psychice jednostek. Zob. A. Walicki: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki...*, s. 383.

tej daje się jak najogólniej sprowadzić — choć nie bez zastrzeżeń — do kategorii zjawisk ilościowych [...]. Złożona z tysiąca ludzi gromada czyni wprawdzie, w fazie harmonii swej wewnętrznej, a wraz z nią i zewnętrznej swego spokoju, wrażenie zestroju tożsamyh jednostek ludzkich — wszelako moment, naruszający harmonię tę i spokój, ujawnia jednocześnie fakt, że tożsamość, o której mowa, jest względna, a owa względność: nie tylko (życiowo) zewnętrzną, lecz i (psychicznie) wewnętrzną; że przeto nie mniej niż wspomniana strona wewnętrzna, również i strona zewnętrzna gromady jest dwojaką⁵⁷. Innymi słowy: zdarzenia naruszające harmonię i spokój masy ujawniają z jednej strony jednostki bardziej samodzielne (indywidualistów), z drugiej zaś — osobników, którzy są od otoczenia uzależnieni (gromadowców). To właśnie w sytuacjach przełomowych dla społeczeństwa odsłania się psychika osobników, którzy w czasie pokoju mogą maskować swe prawdziwe oblicze.

W dorobku Kochanowskiego widoczna jest zarówno trwałość pewnych struktur myślowych, jak i zmiany wynikające z rozwoju poglądów, i to zmiany radykalne, przechodzące z jednej skrajności w drugą, toteż jego koncepcji można postawić zarzut niekoherentności. Studia nad twórczością Kochanowskiego uwzględniać muszą różne konteksty pewnych jego opinii, dlatego tak częste sięganie do cytatów w tej pracy. W przeciwnym razie nieporozumienia interpretacyjne byłyby nieuniknione. Nie można dokonać rekonstrukcji poglądów Kochanowskiego, opierając się tylko na wybranych tekstach. Wiemy, że zmieniał się jego stosunek do chrześcijaństwa, różnicowała się charakterologia narodu polskiego, niejednoznacznie oceniał przyczyny upadku Polski, zmianie ulegały też poglądy etyczne. Niestety, brak w pismach Kochanowskiego przejrzystości stylu i jasności kompozycyjnej wywodów. Może to w pewnym stopniu wynikać z faktu że — jak pisał w *Echach prawniku*... — „ulegał sile cisnących mu się na myśl spostrzeżeń”. Bogata metafora i mało przejrzysty sposób wykładu są męczące dla czytelnika i to też prawdopodobnie w pewnym stopniu wpłynęło na tak rzadkie sięganie do dzieł tego historiozofa.

Można postawić pytanie: czy w twórczości Kochanowskiego daje się wyodrębnić więcej wątków sięgających swymi korzeniami do pozytywizmu, czy też do modernizmu? Elżbieta Nowakowska twierdzi, że „Pozostał myślicielem przełomu wieku, tkwiącym w pozytywistycznej tradycji”⁵⁸. Rzeczywiście, z pozytywizmu wpływało jego

⁵⁷ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek*..., s. 12—13.

⁵⁸ E. Nowakowska: *Jan Karol Kochanowski na tle myśli społecznej przełomu*

dążenie do analizowania praw dziejowych i wiara w postęp. Natomiast chyba zdołałam podać dość argumentów przemawiających za tym, że Kochanowskiego można zaliczyć do myślicieli, którzy wystąpili przeciwko metodzie pozytywistycznej w naukach społecznych. Jego neoromantyczna koncepcja narodu, poszukiwanie swoistości i odrębności narodu polskiego, wizja dziejów Polski, kryzys cywilizacji, cykliczność rozwoju, podkreślanie „hierarchii z ducha”, motyw konfliktu ducha z materią (dobra ze złem) — wszystko to potwierdza związki tego historiozofa ze strukturą ideową modernizmu. Świat przedstawiany w pismach historiozofa wydał się areną walki wrogich potęg: ducha z materią. Kochanowski często przytaczał słowa z Listu św. Pawła: „Albowiem ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału”⁵⁹. Piszac o złu, Kochanowski miał na myśli nie tylko fakty realne, lecz istnienie jakiegoś metafizycznego pierwiastka negatywnego. Zło ukazuje się — w jego rozumieniu — jako autonomiczny, negatywny element bytu. Podobnie jak moderniści, Kochanowski podkreślał rolę sfery irracjonalnej w zachowaniach jednostek i zbiorowości, a także reprezentował w sensie światopoglądowym stanowisko spirytualistyczne. Gdy twierdzi, że siłę moralną, siłę ducha zdobywa człowiek, doświadczając cierpienia, trudno odmówić mu nawiązania do modernistów. Tak samo, jak nie sposób zaprzeczyć, że historyk ten, odwołując się do zo-roastryzmu, nawiązuje do poglądów Nietzschego. Świadczy o tym choćby następująca wypowiedź Kochanowskiego: „[...] nie w państwie Arymana, lecz Ormuzda biją źródła ożywcze świadomości człowieka pełnego — kwiat z Boga — zawiązek istoty, zdolnej nie burzyć, lecz tworzyć, bo przewartościowywać wewnętrznie [...]”⁶⁰. Aryman — pisze Kochanowski w *Postępie ludzkości...* — roztacza nienasycone niczym pożądanie, zgrzyt tymczasowości bytu, podczas gdy Ormuzd — harmonijny spokój nieskończoności istnienia. Reasumując, należy podkreślić, że Kochanowski zbliżał się w wielu założeniach do stanowiska modernistycznego. Próbuując dokonać podsumowania, trzeba przede wszystkim wyrazić następującą konstatację: myśl filozoficzno-społeczna J.K. Kochanowskiego jest niewątpliwie owocem swego czasu, wyraźnie lokuje się w klimacie ideowym światopoglądu modernistycznego, wyrażając jego tenden-

XIX i XX wieku. W: *Między historią a teorią. Refleksja nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej*. Red. M. Drozdowski. Warszawa 1988, s. 300.

⁵⁹ J.K. Kochanowski: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju...*, s. 61.

⁶⁰ Ibidem, s. 112.

cje, idee. Moim zdaniem jednak, najbardziej słuszną jest uwaga, że na kształt jego poglądów niewątpliwie wpłynął modernizm, natomiast modernista w pełnym tego słowa znaczeniu nigdy nie był. W jego dorobku krzyżują się rozmaite prądy ideowe, żywe na przełomie wieków. Kochanowski rzadko wspierał się na jakichś autorytetach filozoficznych, niemniej starałam się wymienić pewien krąg myślicieli, z którymi jego poglądy wyraźnie korespondowały. Wydaje się, że są pewne podstawy, by stwierdzić, że Kochanowski był nie tylko powiązany ze strukturą ideową modernizmu, lecz stanowił też istotne ogniwo rozprzestrzeniania się jednej z wersji filozofii życia w Polsce.

Za istotne uważam podkreślenie niezależności myśli Kochanowskiego. Nie identyfikował się on z żadnym środowiskiem, własnymi drogami dążąc do prawdy. Był typem uczonego niezależnego, szukającego prawdy, nawet jeśli ta prawda okazywała się kontrowersyjna. Krytyka demokracji, odrzucenie solidaryzmu społecznego, krytyka idei spółdzielczości — to poglądy, które nie mogły zyskać powszechnej akceptacji. (Opowiadał się za wolnością indywidualu, z tym że w ramach wspólnoty narodowej i w zgodzie z naturą). Należy wspomnieć, że szczególnie w dwóch ostatnich pracach (*Wśród zagadnień naszej doby*, *Humanizm a człowiek...*) Kochanowski dał się poznać jako pisarz moralista. Problematyka moralno-społeczna wysunęła się w tych dziełach na pierwsze miejsce, co świadczy o „rankingu” jego ówczesnych zainteresowań. Kochanowski nawołuje do „rewizji psychiki własnej”, bo — jak to uzasadnia — zajmować się psychiką swą oznacza „wnikać w głąb siebie samego, co jest nam dziś właśnie tak bezmiernie potrzebne”⁶¹. Lektura tych dwóch ostatnich prac pozwala zauważyć, że wielką wagę przywiązywał do krzewienia wartości etycznych, znajdujących najdobitniejszy wyraz w chrześcijaństwie.

W końcowym okresie twórczości Kochanowski wdaje się w rozważania dotyczące problemu zła, w których odwołuje się do św. Augustyna, Sokratesa. Uważa, że zło wynika z niewiedzy. Píše bowiem: „Niewiedza zaś jest w świecie ludzkim przyczyną wszelkiego zła. [...] zło nie jest właściwie niczym innym, jak ciemnotą-niewiedzą — brakiem odczuwania ducha i płynącego zeń dobra — jest antytezą mądrości i wegetacją materii u stóp uduchowionych szczytów istnienia”⁶². W innym miejscu dodaje: „Nie darmo

⁶¹ J.K. Kochanowski: *Humanizm a człowiek...*, s. 222.

⁶² J.K. Kochanowski: *Wśród zagadnień naszej doby...*, s. 47.

też mówił już Sokrates, że tylko głupiec może popełnić zbrodnię... Gdyby przeto zło istniało samo przez się, a nie było jedynie niziną wyżyn dobra, można by mieć nadzieję, że pochłonie je »z czasem« dobro, dzięki właściwościom swym przepotężnym: dobro, na które zło nawrócić się musi»⁶³. Z tych rozważań wynika, że nieobce były mu sprawy ogólnohumanistyczne, a także wrażliwość na ludzki los. Jak słusznie zauważył Stanisław Jedynak, przemyślenia etyczne Kochanowskiego są niejasne i mało sprecyzowane⁶⁴, niekonsekwentne.

Kochanowskiego warto i dziś czytać nie tylko w celu przybliżenia sobie archiwalnej już koncepcji, świadczącej o ówczesnym kręgu zagadnień podejmowanych w socjologii i filozofii. Można bowiem doszukać się w jego pismach pewnych trzeźwych ocen i wartościowych tez, które mimo upływu czasu nie straciły na swej aktualności. Istotne jest na przykład zwrócenie uwagi na sferę irracjonalną w zachowaniach jednostek i zbiorowości, charakterystykę stosunku przywódców do mas, czy też zagadnienie tożsamości narodowej. Należy zaznaczyć, że Kochanowski nie był profesjonalnym filozofem, można tylko powiedzieć, że w kwestii historii idei miał określony światopogląd filozoficzny. Poglądy Kochanowskiego współtworzyły obraz ówczesnej myśli polskiej. Należy do tych myślicieli, którzy w dany kierunek wnieśli własne spojrzenie. Powołam się w tym miejscu na wypowiedź Czesława Głombika, który zauważył, że „Polska współobecność w międzynarodowym ruchu filozoficznym była dotąd tego rodzaju, że właściwie każdy z wielkich kierunków i prądów myślowych miał w Polsce nie tylko swoich przedstawicieli, ale również takich filozofów — Polaków, którzy w dany kierunek bądź orientację ideową wnieśli własny, właśnie oryginalny wkład»⁶⁵. Do takich myślicieli należy autor *Ech prawnieku...* Chociaż Kochanowski nie miał formalnego wykształcenia filozoficznego, to rozmach jego myśli pozwalał mu podejmować podstawowe problemy, jakie nurtowały najwybitniejsze umysły tamtego czasu.

Omawiając teoretyczne i ideowe powinowactwo myśli Kochanowskiego, nie chciałam sugerować, że oto mamy do czynienia z kopowaniem czy prostym przeniesieniem myśli innych autorów. Z całą pewnością można powiedzieć, że Kochanowski podejmuje tylko

⁶³ Ibidem, s. 74.

⁶⁴ Zob. S. Jedynak: *Etyka polska w latach 1863—1918*. Warszawa 1977, s. 254.

⁶⁵ C. Głombik: *Powracające pytania o stan badań nad filozofią polską*. W: *Polskie Ethos i Logos*. Red. J. Skocznyński. Kraków 2008, s. 155.

ogólne przesłanie ich filozofii i twórczo je wzbogaca własnymi przemyśleniami. Jak pisał w pracy *Wśród zagadnień naszej doby*, cytowane piśmiennictwo było raczej dla niego „podniętą niż wzorem”. Charakteryzowała Kochanowskiego zdolność uwzględniania często odległych poglądów, co chyba było wynikiem jego relatywistycznego spojrzenia na wyznawane myśli. Jak przyznawał: „[...] miarą rzeczy dla człowieka jest wyłącznie człowiek sam”. Faktem jest, że poglądy Kochanowskiego przedstawione w dwóch pierwszych pracach oraz te zawarte w jego ostatnich książkach w wielu punktach z sobą nie korespondują, co sprawia, że w jego poglądach (poza kilkoma tezami, które konsekwentnie utrzymywał w całej twórczości) widać pewną niespójność. Poznanie dzieła i twórczości Kochanowskiego pozwala zauważyć, że jego myśl filozoficzna nie stanowi osobiście oryginalnego systemu, ale jest raczej synkretycznym ujęciem opisywanej rzeczywistości, będącym wynikiem jej wielopłaszczyznowego ujmowania. Utrudnia to recepcję oraz interpretację jego myśli. Bez względu na zalety poglądy Kochanowskiego uchodzić mogły za epigońskie, jakimi w pewnym sensie były, ciekawe zaś myśli, jakie głosił, mogły zostać przeoczone. Erudycja nie uchroniła Kochanowskiego od popełnienia błędów metodycznych: mieszał pojęcia, co upraszczało jego tok rozumowania. Czasami terminy, jakimi się posługiwał, wymagały bliższego dookreślenia, czego niestety, nie uczynił. Inny zarzut, jaki można mu postawić, to wyprowadzanie pewnych wniosków w postaci zbyt ogólnikowej, wypowiadanie ich czasami za pomocą komunałów felietonowych lub aforyzmów. Jego twórczość w wielu punktach jest powierzchowna. W przedstawionej pracy bardziej interesowało mnie jednak wydobycie wartości, które niosła koncepcja psychosocjologiczna Kochanowskiego, niż krytyka błędów. Twórczość tego historiozofa nigdy nie należała do klasyki nauk społecznych, ale też nie zasłużyła sobie na zapomnienie. Choćby dlatego, że poglądy Kochanowskiego stanowią połączenie psychologii tłumu z psychologią narodów, co w piśmiennictwie polskim było ujęciem nowatorskim. Również historiozoficzna koncepcja Kochanowskiego zasługuje na odnotowanie, jako rodzimy wkład — który nie jest przecież bogaty — w refleksję nad dziejami. Twórczość Kochanowskiego, mimo że stanowiła tylko mały wkład do rozwoju nauki, warta jest przecież próby syntetycznego ujęcia choćby dlatego, że poszerza zakres różnorodności myśli polskiej ówczesnej doby. Powołam się tu na słowa Adama Zieleńczyka, według którego filozofia w Polsce „zawiera cechy filozofii powszechnej w połączeniu z tymi cechami odrębnymi, jakimi tę naukę obdarzył umysł pol-

ski”⁶⁶. Z kolei Józef Ujejski pisał, że w filozofii każdego narodu da się zauważyć pewne cechy, które są „wynikiem jego naturalnych tendencji, wszystko jest znaczne piętnem jego naturalnej naprzd, a potem przez historię i kulturę rozwiniętej odrębności duchowej”⁶⁷. Te wypowiedzi doskonale odnoszą się także do twórczości Kochanowskiego.

Nie tylko refleksja teoretyczna, lecz także istotne problemy związane z rozwojem cywilizacji polski historyk uczynił przedmiotem swego zainteresowania. Obserwował on współczesną sobie epokę, wskazując istotne zagrożenia. Z wielu jego wypowiedzi można wysnuć wniosek, że był to myśliciel głęboko przeżywający problemy swoich czasów. Myśl Kochanowskiego wyrosła z chwili bieżącej, z życia, dlatego też znajdują w niej odbicie prawie wszystkie sprawy, problemy oraz bolączki społeczne i narodowe. W swych rozważaniach filozoficznych poszukiwał odpowiedzi na pytania uznawane za społecznie aktualne, w szczególności dotyczące naszego narodowego życia. Poglądy Kochanowskiego kształtowały się pod wpływem wielu bodźców intelektualnych, ale też na ich obraz duży wpływ miały ówczesne przemiany społeczno-polityczne⁶⁸. Myśl filozoficzno-społeczna Kochanowskiego była nie tylko mocno wpisana w światopogląd swej epoki, ale też w oryginalny sposób przedstawiała problemy tamtej doby. Fakt ten, jak i całokształt poglądów filozofa, które starałam się zrekonstruować w niniejszej pracy, stanowią — jak sądzę — istotny argument przemawiający za tym, aby wydobyć z zapomnienia (tym bardziej, że minęło sto lat od ukazania się pracy *Tłum i jego przewodcy*, która przyniosła temu uczonemu pewne uznanie) i spróbować spojrzeć z innej perspektywy czaso-

⁶⁶ A. Zieleńczyk: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912, s. 181.

⁶⁷ J. Ujejski: *Narody i ich filozofia (z powodu rozmyślań wojennych Wilhelma Wundta*. W: S. Pieróg: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*. Warszawa 1999, s. 337.

⁶⁸ Wspomnę o uwagach Kochanowskiego dotyczących genealogii inteligencji polskiej. Jego opinię w późniejszym czasie powtórzył Józef Chałasiński w pracy *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*, w której — podobnie jak wcześniej pisał Kochanowski — twierdził, że inteligencja polska, jako samoistna warstwa historycznie pochodna od szlachty, nie była inteligencją mieszczańską, gdyż w naszym kraju nie było polskiego mieszczaństwa w stylu europejskim. Ocena inteligencji polskiej dokonana przez obu myślicieli była surowa. Chałasiński twierdził, że europejskość polskiej inteligencji to hedonistyczna konsumpcja wartości kulturalnych Europy, bez aktywnego udziału w dziele tworzenia Europy. Zob. J. Chałasiński: *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*. W: Idem: *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*. Warszawa 1997, s. 95.

wej na twórczość tego historiozofa, nazwanego przez J. Szackiego polskim Le Bonem, gdyż jako jedyny w naszym kraju przyjmował psychologię tłumów za podstawę swej koncepcji. Dziś oceniamy, że wzbudzające w swym czasie pewne zainteresowanie poglądy Kochanowskiego są w wielu punktach przebrzmiałe i mają dla rozwoju nauki polskiej tylko wartość historyczną. Myśli, które pozostawił Kochanowski, można odłożyć do archiwum, nie wytrzymały próby czasu, ale problemy, które podejmował, do dziś zachowały żywotność i skłaniają do refleksji⁶⁹.



Nie piszę biografii J.K. Kochanowskiego, dlatego podam jedynie wybrane informacje o jego życiu i karierze zawodowej, które wywarły niewątpliwy wpływ na charakter jego myśli⁷⁰.

Kochanowski (Kochanowski-Korwin) Jan Karol urodził się 30 stycznia 1869 roku w Rożenku (w powiecie opoczyńskim). Był synem Jana (właściciela majątku Straszowa Wola) i Eufemii z Poraj-Koźmińskich. Naukę pobierał w domu, a następnie w szkole w Kielcach i w Piotrkowie. Studia rozpoczął w Krakowie w 1888 roku. W roku 1895 ożenił się z Marią Kamieniecką i przeniósł się do War-

⁶⁹ Zgadzam się z opinią Mieczysława Szerera, według którego główną zaletą pracy *Echa prawieku...* jest „zdolność pobudzania do zastanowienia”. Zob. M. Szerer [recenzja]: J.K. Kochanowski: *Echa prawieku*. „Ekonomista” 1912, T. 2, s. 173.

⁷⁰ Należy zaznaczyć, że podawane życiorysy Kochanowskiego zawierają pewne rozbieżności. Dotyczy to początkowego okresu pobierania nauki przez Kochanowskiego. Jak podaje sam historyk w zachowanym życiorysie, uczęszczał do pensjonatu Hermana Hillera w Kielcach, szkoły Jakuba Popowskiego w Piotrkowie i gimnazjum w Piotrkowie. (Zob. AAN. MWR i OP 4407). Także jego pobyt w Deutsches Historisches Institut w Rzymie jest różnie datowany. Aleksander Gieysztor i Tadeusz Manteuffel podają, że był w Rzymie w 1893 roku, natomiast w pracy *Uczeni polscy XIX i XX stulecia* podano rok 1894. Biografia J.K. Kochanowskiego znajduje się w następujących źródłach: *Kochanowski-Korwin Jan Karol*. W: *Uczeni polscy XIX i XX stulecia*. Red. A. Śródka. T. 2. Warszawa 1995, s. 221—223; „Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1949, s. 185—187; *Słownik biograficzny socjologii polskiej*. Red. W. Winclawski. T. 2. Toruń 2004, s. 70—74; *Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW, PAU, PAN*. Cz. 1, z. 2. Wrocław 1984, s. 85—89; *Polski słownik biograficzny*. T. 13. Red. E. Rostworowski. Wrocław 1967, s. 190—192; *Wielka encyklopedia powszechna PWN*. T. 5. Warszawa 1965, s. 683—684; *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*. T. 32. Warszawa 1904, s. 892—893; A. Peretiatkowicz, M. Sobeski: *Współczesna kultura polska. Nauka — literatura — sztuka. Życiorysy uczonych, literatów i artystów z wyszczególnieniem ich prac*. Poznań 1932, s. 104.

szawy⁷¹. Tu rozwinął działalność nie tylko pisarską i badawczą, ale także redakcyjną i organizacyjną. Kierował działem historycznym czasopisma „Książka”, a w 1907 roku został jego redaktorem naczelnym. Od 1900 roku brał udział w Komitecie Kasy im. Mianowskiego⁷² oraz był założycielem i w latach 1908—1912 wykładowcą Towarzystwa Kursów Pedagogicznych w Warszawie. Warto dodać, że Kochanowski publikował w *Poradniku dla samouków*, a teksty te z zainteresowaniem czytali ówcześni studenci. Wymownym tego świadectwem jest wspomnienie historyka Władysława Konopczyńskiego, który wyrażając się z uznaniem o „nieocenionym *Poradniku dla Samouków*”, pisał: „Tamtędy oświecali nas po części uczeni radykalnego zabarwienia: Marhrburg, Nałkowski, Krzywicki. Posner, po części humaniści bez określonej tendencji społecznej K. Appel, J.K. Kochanowski. T. Korzon, S. Askenazy”⁷³. Kochanowski wszedł do komitetu redakcyjnego *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej* i od 19. tomu prowadził dział historii. Wykładał historię na tak zwanym Uniwersytecie Latającym w Warszawie, a w latach 1908—1912 prowadził wykłady w Towarzystwie Kursów Naukowych. Działalność Kochanowskiego w życiu naukowym Warszawy, a także odrzucenie proponowanej mu przez okupanta nominacji profesorskiej zapewniły mu w środowisku naukowym duży autorytet. Profesorem zwyczajnym Kochanowski został w 1919 roku i prowadził katedrę historii polskiej wieków średnich wraz z naukami pomocniczymi historii. W piśmie skierowanym do Naczelnika Państwa w sprawie mianowania J.K. Kochanowskiego profesorem zwyczajnym Uniwersytetu Warszawskiego napisano między innymi: „[...] dotychczasowa działalność naukowa J.K. Kochanowskiego, prezesa Warszawskiego Towarzystwa Naukowego i zasłużonego historyka, jak również jego przymioty obywatelskie czynią go najzupełniej godnym wspomnianej katedry”⁷⁴. W roku akademickim

⁷¹ To w warszawskim mieszkaniu Kochanowskiego przechowywany był bogaty księgozbiór, którego duża część pochodziła od Stanisława Łaguny. Niestety, podczas jednego z nalotów na Warszawę (12 maja 1943 roku) księgozbiór został częściowo zniszczony. W roku 1947 część zgromadzonych przez Kochanowskiego druków jego córka sprzedała Bibliotece Uniwersyteckiej w Łodzi. Zob. M. Łysiak-Konopacka: *Rękopiśmienne dedykacje autorskie*. W: „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Librorum” 2. Łódź 1991, s. 133—147.

⁷² Kasa im. Mianowskiego została założona w 1881 roku, a jednym z jej zadań było finansowanie działalności wydawniczej. Do założycieli tej instytucji należeli między innymi: Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz, Tytus Chałubiński.

⁷³ W. Konopczyński: *Jak zostałem historykiem*. „Znak” 1958, nr 52, s. 1161.

⁷⁴ AAN. MWR i OP 4407.

1920/1921 został rektorem, a w 1921/1922 — prorektorem Uniwersytetu Warszawskiego⁷⁵. W 1922 roku otrzymał doktorat *honoris causa* uniwersytetu w Padwie. Członkiem korespondentem Polskiej Akademii Nauk został w 1919 roku, a rok później — jej członkiem zwyczajnym.

Gdy 15 marca 1933 roku Sejm uchwalił nową ustawę o szkołach akademickich, Kochanowski należał do grona tych profesorów, którzy byli przychylni rządowi⁷⁶. Wspomniałam o tym fakcie dlatego, że potwierdza on datującą się od czasu wyzwolenia sympatię Kochanowskiego do władzy sanacyjnej, a także jego odejście od endecji, co zresztą dokonało się już wcześniej. W 1925 roku bowiem Stronnictwo Narodowe zaatakowało Kochanowskiego, co doprowadziło do jego ustąpienia z władz Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, którego był członkiem założycielem, a w latach 1918—1925 prezesem. Prawdopodobnie to wydarzenie zniechęciło Kochanowskiego do metod, jakie stosowało to stronnictwo. Kochanowski przychylnie odnosił się do osoby Józefa Piłsudskiego, co mogło być powodem niechęci do niego ze strony członków endecji⁷⁷.

Kochanowski był posłem Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem, do sejmu kandydował z listy państwowej. Jako poseł, należał do Komisji Konstytucyjnej⁷⁸. Jako jeden z pierwszych znalazł się wśród kawalerów Orderu Odrodzenia Polski, a od 1921 do 1935 roku pełnił funkcję kanclerza jego kapituły.

Na własną prośbę od 1 września 1934 roku Kochanowski przeszedł na emeryturę. Komisja Historyczna Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warszawskiego na posiedzeniu 6 czerwca uchwaliła wystąpienie do Rady Wydziału UW z wnioskiem o mianowanie Jana Karola Kochanowskiego profesorem honorowym. W dniu 4 lipca 1934 roku Senat Akademicki jednomyślnie wyraził przychylną opinię. Po przejściu na emeryturę Kochanowski zerwał kontakty z gronem przyjaciół, ale nauka ciągle stanowiła przedmiot jego

⁷⁵ O działalności Kochanowskiego jako rektora UW pisze T. Manteuffel w pracy *Uniwersytet Warszawski w latach 1915/16 — 1934/35*. Warszawa 1936.

⁷⁶ Zob. M. Natkowska: *Numerus clausus, getto ławkowe, numerus nullus, „paragraf aryjski”*. Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931—1939. Warszawa 1999, s. 49.

⁷⁷ Jak pisze W. Kamieniecki: „Nie wiem, czy życzliwość dla Marszałka Piłsudskiego i wizyty w Belwederze, czy też inne ukryte powody ściągnęły na Kochanowskiego ostrą niechęć narodowej demokracji”. Zob. W. Kamieniecki: *Historycy i politycy warszawscy 1900—1950...*, s. 12. Kochanowski w roku 1829 i 1930 w Teatrze Wielkim wygłaszał przemówienie z okazji imienin Marszałka Polski.

⁷⁸ Podaje za T. i K. Rzepeccy: *Sejm i Senat 1928—33*. Poznań 1928, s. 204.

uwagi. Świadczy o tym choćby odpowiedź, jakiej udzielił w ankiecie „Wiedzy i Życia”, pisząc o coraz większej trudności ogłaszania prac drukiem oraz odosobnieniu świata nauki⁷⁹. Podczas jednego z nalo-tów na Warszawę, w maju 1943 roku, został ranny. Przewieziono go do córki w Widawce pod Radomskiem. Tracąc wzrok, dyktował swe myśli siostrze Zofii Marczewskiej. Brak wiadomości o nim po wojnie spowodował rozpowszechnienie się opinii o jego śmierci. Zmarł 6 października 1949 roku w Widawce. Pochowano go na cmentarzu w Cielądzu pod Rawą Mazowiecką. Jak pisze W. Kamieniecki, po-zostawił dwa pamiętniki, jeden zawierający informacje historyczne, drugi — sekretny, opieczętowany zakazem otwierania przed upły-wem stu lat, dedykowany żonie.

⁷⁹ *Uczeni o sobie*. „Wiedza i Życie” 1935, nr 8/9, s. 674.

Bibliografia

AAN. MWR i OP 4407.

Abramowski E.: *Badania doświadczalne nad pamięcią*. T. 1. Warszawa 1910.

Abramowski E.: *Badania doświadczalne nad pamięcią*. T. 2. Warszawa 1911.

Abramowski E.: *Etyka a rewolucja*. W: Idem: *Filozofia społeczna*. Warszawa 1965.

Andrzejewski B.: *Przyczynek do charakterystyki polskiej filozofii romantycznej*. W: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*. Red. B. Andrzejewski. Poznań 1997.

Aureliusz M.: *Rozmyślania*. Tłum. M. Reiter. Warszawa 1958.

Balicki T.: *Szkice o narodowości*. Warszawa 1898.

Balicki Z.: *Psychologia społeczna. Czynności poznawania*. Warszawa 1912.

Bańska J.: *Edukacja i czas. Wychowanie dla teraźniejszości*. Warszawa 1995.

Bańska J.: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*. Katowice 1986.

Barker E.: *Charakter narodowy i kształtujące go czynniki*. Tłum. I. Pannenkowa. Warszawa 1933.

Bartnik C.S.: *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*. Katowice 1987.

Bartnik C.S.: *Idea polskości*. Radom 2001.

Bartnik C.S.: *Kiedy myślę naród*. Radom 2003.

Bartnik C.S.: *Oto Polska w was jest*. Radom 2003.

Bartnik C.S.: *Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej*. W: „Studia Polonijne”. T. 11 (136). Lublin 1987.

Barycz H.: *Na przełomie dwóch stuleci. Zarys polskiej humanistyki w dobie Młodej Polski*. Wrocław 1977.

Bednarek S.: *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*. Wrocław 1980.

Berent W.: *Źródła i ujścia nietszcheanizmu*. Warszawa 1906.

Bergson H.: *Ewolucja twórcza*. Przekł. F. Znaniecki. Warszawa 1913.

- Bierdiajew M.: *Nowe Średniowiecze*. Tłum. M. Reutt. Komorów 1977.
- Biogramy uczonych polskich. Materiały o życiu i działalności członków AU w Krakowie, TNW, PAU, PAN*. Oprac. A. Śródka, P. Szczawiński. Cz. 1, z. 2. Wrocław 1984.
- Błachnio J.R.: „Biblioteka Warszawska” forum polskiej filozofii w latach 1841—1915. Bydgoszcz 1999.
- Bobrzyński M.: *Dzieje Polski w zarysie*. Warszawa 1986.
- Bocheński A.: *Rzecz o psychice narodu polskiego*. Warszawa 1986.
- Bocheński J.M.: *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów 1999.
- Bodin J.: *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*. Tłum. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróbel. Warszawa 1958.
- Borzym S.: *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław 1984.
- Borzym S.: *Filozofia polska 1900—1950*. Wrocław 1991.
- Borzym S.: *Idea polska Stanisława Szczepanowskiego*. W: S. Szczepanowski: *Idea polska. Wybór pism*. Warszawa 1988.
- Borzym S.: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993.
- Borzym S.: *Przeszłość dla przyszłości*. Warszawa 2003.
- Borzym S.: *Światopogląd Feliksa Młynarskiego*. W: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”. T. 52. Warszawa 2007.
- Braudel F.: *Historia i trwanie*. Tłum. B. Geremek. Warszawa 1971.
- Brozi K.J.: *Antropologia wartości. Kategoria standardu kulturowego w badaniach nad wartościami*. Lublin 1994.
- Brzozowski S.: *Dusza miast*. W: Idem: *Widma moich współczesnych*. Kraków 2003.
- Brzozowski S.: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków 1990.
- Brzozowski S.: *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Kraków 2001.
- Brzozowski S.: *Pamiętnik*. Kraków—Wrocław 1985.
- Brzozowski S.: *Tak mówił Homunculus, cywilizacji współczesnej wizja zbiorowa*. W: Idem: *Widma moich współczesnych*. Kraków 2003.
- Bujak F.: *Jana K. Kochanowskiego psychologia narodów*. „Przegląd Warszawski” 1922, nr 8.
- Bujak F.: *Jana K. Kochanowskiego psychologia narodów*. W: Idem: *Studia historyczne i społeczne*. Lwów 1924.
- Bujak F.: *Poglądy J.K. Kochanowskiego na postęp ludzkości*. W: Idem: *Studia historyczne i społeczne*. Lwów 1924.
- Bujak F.: *Sily gospodarcze*. W: *Przyczyny upadku Polski*. Red. S. Kutrzeba. Kraków 1918.
- Bukowska S.: *Feliks Koneczny — indukcyjna nauka o cywilizacji a prawa dziejowe*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 22. Katowice 1991.
- Bukowska S.: *Filozofia polska wobec problemu cywilizacji. Teoria Feliksa Konecznego*. Katowice 2007.
- Buszczyński S.: *Obrona spotwarzanego narodu*. Z. 2: *Rozbiór krytyczny historycznej szkoły krakowskiej*. Kraków 1888.
- Burakowski S.: *Jan Karol Kochanowski*. W: *Sto lat socjologii polskiej*. Red. J. Szacki. Warszawa 1995.
- Bystron J.S.: *Megalomania narodowa*. Warszawa 1995.
- Bystron J.S.: *Pojęcie narodu w socjologii polskiej*. „Rok Polski” 1916, T. 5.

- Bystroń J.S.: *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*. „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” 1917, T. 1, cz. 2.
- Canetti E.: *Masa i władza*. Tłum. E. Borg, M. Przybyłowska. Warszawa 1996.
- Chałasiński J.: *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*. Warszawa 1997.
- Chałasiński J.: *Spółeczna genealogia inteligencji polskiej*. W: Idem: *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*. Warszawa 1997.
- Chałasiński J.: *William McDougall i psychologia społeczna. Historyczny rzut oka*. W: W. McDougall: *Psychologia grupy. Zarys zasad psychologii zbiorowej oraz próba zastosowania ich do wyjaśniania życia i charakteru narodowego*. Tłum. J. Chałasiński. Lwów—Warszawa 1930.
- Choloniowski A.: *Duch dziejów Polski*. Kraków 1917.
- Chrzanowski I.: *Poglądy na przyczyny upadku Polski a chwila bieżąca*. „Rok Polski” 1918, nr 1.
- Chwistek L.: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*. Warszawa 1933.
- Cichowicz S.: *Ortega y Gasset albo pasja życia*. W: J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Warszawa 1980.
- Cieszkowski A.: *Prolegomena do historiozofii*. Warszawa 1972.
- Cybulski N.: *Psychofizjologiczne podstawy przewrotów społecznych. Z rozmyślań nad społecznym życiem człowieka*. Kraków 1919.
- Czarnecki Z.J.: *Idea postępu w myśli antycznej*. „Przegląd Humanistyczny” 1988, nr 3.
- Czarnecki Z.J.: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i idea prospekcji dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981.
- Dalajlama: *Etyka na nowe tysiąclecie*. Przeł. A. Kozieł. Warszawa 2000.
- Dawson Ch.: *Postęp i religia. Studium historyczne*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1958.
- Dębicki Z.: *Podstawy kultury narodowej*. Warszawa 1922.
- Dmowski R.: *Kościół, naród i państwo*. Londyn 1964.
- Dunin W. [recenzja]: J.K. Kochanowski: *Echa prawieku*. „Biblioteka Warszawska” 1910, T. 3, z. 1.
- Dzieduszycki W.: *Listy ze wsi*. T. 1. Lwów 1880.
- Elzenberg H.: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń 2002.
- Elzenberg H.: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991.
- Fichte J.G.: *Powołanie człowieka*. Tłum. A. Zieleńczyk. Warszawa 2003.
- Floryńska H.: *„Idea Polski” w publicystyce modernistycznej*. W: *Idee i koncepcja narodu w polskiej myśli politycznej czasów porzoborowych*. Red. J. Goćkowski, A. Walicki. Warszawa 1977.
- Floryńska H.: *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983.
- Floryńska H.: *Spadkobiercy „Króla-Ducha”. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*. Wrocław 1976.
- Fouillée A.: *Psychologie du peuple français*. Paris 1898.

- Freud Z.: *Kultura jako źródło cierpień*. W: Idem: *Człowiek, religia, kultura*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1967.
- Fromm E.: *Mieć czy być*. Przekł. J. Karłowski. Poznań 1999.
- Garlicki A.: *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1915—1939*. Warszawa 1982.
- Gawor L.: *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Lublin 1998.
- Gawor L.: *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918—1939*. Lublin 1999.
- Gawor L.: *Modernizm w Polsce*. W: *Zarys historii filozofii i myśli społecznej w Polsce*. Red. S. Jedynak. Warszawa 1985.
- Gawor L.: *Polska myśl historiozoficzna I połowy XX wieku. Analiza wybranych poglądów*. Rzeszów 2005.
- Gawor L.: *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina*. W: Idem: *Polska myśl historiozoficzna I połowy XX wieku. Analiza wybranych poglądów*. Rzeszów 2005.
- Gawor L.: *Psychodzieje Jana Karola Kochanowskiego-Korwina a kryzys kultury europejskiej XIX i XX wieku*. W: L. Gawor, L. Zdybel: *Idee kryzysu kultury europejskiej w polskiej filozofii społecznej*. Lublin 1995.
- Gawor L.: *Psychodzieje J.K. Kochanowskiego-Korwina*. W: Idem: *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918—1939*. Lublin 1999.
- Gella A.: *Ewolucjonizm a początki socjologii. (Ludwik Gumpłowicz i Lester Frank Ward)*. Wrocław 1966.
- Gellner E.: *Narody i nacjonalizm*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa 1991.
- Gieysztor A.: *Kochanowski Jan Karol*. W: *Polski słownik biograficzny*. Red. E. Rostworowski. T. 13. Wrocław 1967—1968.
- Głombik C.: *Józef Jaroszewicz a polski rodowód pojęć „cywilizacja” i „kultura”*. W: *Rozważania o państwie i prawie. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Nowackiemu*. Red. A. Lityński, Z. Tobor, L. Tyszkiewicz. Katowice 1993.
- Głombik C.: *Metafizyka kultury. Grabmann — Maritain — neoscholastyka polska*. Warszawa 1982.
- Głombik C.: *Powracające pytania o stan badań nad filozofią polską*. W: *Polskie Ethos i Logos*. Red. J. Skoczyński. Kraków 2008.
- Głombik C.: *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie. Rzec o Aleksandrze Ty-szyńskim i Janie Adamskim*. Lublin 1988.
- Górski S.: *Władcy tłumów*. „Tygodnik Ilustrowany” 1908, T. 17, nr 8.
- Górniak-Kocikowska K.: *Karl Jaspers. Jednostka — społeczeństwo — władza. Problem odpowiedzialności*. W: *Jednostka — społeczeństwo — państwo. Z filozoficznej refleksji nad zagadnieniem władzy*. Red. B. Andrzejewski. Poznań 1985.
- Górski A.: *Błędne dusze*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1.
- Górski A.: *Ku czemu Polska szła*. Lwów 1938.
- Górski A.: *Monsalwat. Rzec o Adamie Mickiewiczu*. Warszawa 1998.
- Górski A.: *Ton mesjański w duszy Słowackiego*. „Życie” 1899, nr 7.
- Grabowski I.: *W styksowym mule*. „Tygodnik Ilustrowany” 1911, nr 28.
- Grabski S.: *Revolucja. Studium społeczno-psychologiczne*. Warszawa 1921.
- Gumpłowicz L.: *Cywilizacja*. „Przegląd Historyczny” 1909, T. 8.
- Gumpłowicz L.: *Filozofia społeczna*. Przekł. S. Posner. Warszawa—Lwów [1909].

- Gumpłowicz L.: *Historia a socjologia*. „Przegląd Historyczny” 1905, T. 1.
- Gumpłowicz L.: *Socjologiczne pojmowanie historii*. W: M.H. Serejski: *Historycy o historii*. Warszawa 1963.
- Gumpłowicz L.: *System socjologii*. Warszawa 1887.
- Hartleb K.: *Kronika literacka*. W: „Przewodnik Naukowy i Literacki”. R. 38. Lwów 1910.
- Herder J.G.: *Myśli o filozofii dziejów*. Tłum. J. Gałęcki. T. 1—2. Warszawa 1962.
- Herder J.G.: *Wybór pism*. T. Naumowicz. Tłum. J. Gałęcki. Wrocław 1987.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski, A. Landman. Warszawa 1958.
- Jabłonowski W.: *Chwila obecna*. Warszawa 1901.
- Jadacki J.J.: *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 1998.
- Jakubowski M.N.: *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*. Toruń 2004.
- Jaroń J.: *Rozważania etyczno-socjologiczne o charakterze narodowym Polaków*. Siedlce 1995.
- Jastrzębska G.: *Człowiek w obliczu katastrofy. Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych*. W: *Zagadnienia historiozoficzne*. Red. J. Litwin. Wrocław 1977.
- Jedlicki J.: *Trzy wieki desperacji*. „Znak” 1996, nr 1 (488).
- Jedynak S.: *Etyka polska w latach 1863—1918*. Warszawa 1977.
- Jedynak S.: *Naród, społeczeństwo, państwo. Studia z filozofii społecznej XIX i XX wieku*. Warszawa 2002.
- Jedynak S.: *Teorie konfliktu społecznego*. W: *Konflikt i walka*. Red. A. Żuk. Lublin 1996.
- Jeske-Choiński T.: *Na schyłku wieku*. Warszawa 1895.
- Justyński J.: *Historia doktryn politycznych czasów nowożytnych*. Toruń 1994.
- Kaczocha W.: *Filozofia cywilizacji i kultury. Teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku*. Poznań 1998.
- Kaczyński J.: *Katolicyzm i Kościół w Polsce*. „Ład”, 47 (168) z 25 listopada 1984.
- Kaczyński J.: *Koncepcja człowieka i historii w pismach J.K. Kochanowskiego*. W: Idem: *Studia z historii idei w Polsce*. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski). Olsztyn 1989.
- Kaczyński J.: *Studia z historii idei w Polsce*. (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski). Olsztyn 1989.
- Kamieniecki W. [rękopis]: *Historycy i politycy warszawscy 1900—1950*. Archiwum PAN w Warszawie, sygn. III—109,teczka 3.
- Kant I.: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*. Tłum. I. Krońska. W: T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966.
- Keller J.: *Chrześcijaństwo wobec problemu kultury*. W: Idem: *Kultura a religia*. Warszawa 1977.
- Kępiński A.: *Psychopatie*. Warszawa 1977.
- Kętrzyński S.: *Teraźniejszość i przyszłość nauki historycznej w Polsce*. W: M.H. Serejski: *Historycy o historii*. Warszawa 1983.

- Kleiner J.: *Na drogach ku syntezie polskości*. „Sfinks” 1917, r. 10.
- Kłoskowska A.: „Charakter narodowy” a osobowość we współczesnej problematyce badań społecznych. „Kultura i Społeczeństwo” 1957, T. 1, nr 1.
- Kłoskowska A.: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa 1996.
- Kłoskowska A.: *Socjologia w Polsce w drugiej połowie XIX wieku*. W: *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej*. Seria A. Z. 9. Warszawa 1966.
- Kochanowski J. K.: *Dwie rocznice. (Charakterystyka historyczno-psychologiczna Polski w świetle rozwoju dziejowego Europy)*. W: Idem: *Trzy odczyty o Polsce*. Warszawa 1917.
- Kochanowski J.K.: *Dziejopisarstwo polskie w latach 1903—1907*. „Przegląd Narodowy” 1909, T. 3.
- Kochanowski J.K.: *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości*. Warszawa 1910.
- Kochanowski J.K.: *Humanizm a człowiek. Spostrzeżenia i drogowskazy*. Warszawa 1937.
- Kochanowski J.K.: *Kilka uwag metodologicznych na marginesie dziejów powszechnych a swojskich*. Lwów 1935.
- Kochanowski J.K.: *Kilka uwag o Polsce*. „Przegląd Narodowy” 1912, nr 5.
- Kochanowski J.K.: *Nad Renem i nad Wisłą. Antyteza dziejowa*. Warszawa 1913.
- Kochanowski J.K.: *Najnowsze kierunki w historiozofii a wskazania historiografii naukowej*. W: Idem: *Szkice i drobiazgi historyczne*. Warszawa 1908.
- Kochanowski J.K.: *Nekrologia. śp. Ludwika Gumplowicza (w stosunku do „Przeglądu Historycznego”)*. „Przegląd Historyczny” 1909, T. 9, z. 2.
- Kochanowski J.K.: *O potrzebach nauki polskiej w zakresie historii*. „Nauka Polska” 1918, T. 1.
- Kochanowski J.K.: *Początki państwa polskiego*. „Przegląd Narodowy” 1913, T. 11.
- Kochanowski J.K.: *Polska w świetle psychiki własnej i obcej*. Częstochowa 1925.
- Kochanowski J.K.: *Postęp ludzkości jako wyraz praw psychicznych rozwoju*. Warszawa—Lwów 1917.
- Kochanowski J.K.: *Rozwój dziejopisarstwa polskiego w drugiej połowie XIX wieku*. W: Idem: *Szkice i drobiazgi historyczne*. Warszawa 1908.
- Kochanowski J.K.: *Rzut oka na upadek Rzeczypospolitej*. W: „Rok Polski” [Kraków] 1919, nr 1/2.
- Kochanowski J.K.: *Stanisław Łaguna jako historyk*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1.
- Kochanowski J.K.: *Tłum i jego przewodcy*. Warszawa 1906.
- Kochanowski J.K.: *U progu doby nowożytnej*. W: Idem: *Szkice i drobiazgi historyczne*. Warszawa 1904.
- Kochanowski J.K.: *Wśród zagadnień naszej doby*. Warszawa 1934.
- Kochanowski J.K.: *Zadania historiografii polskiej*. „Przegląd Historyczny” 1919—1920, T. 22.
- Kodisowa J.: *Zmienność historyczna i jej prawa. Przyczynek do historyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, T. 15.
- Kojder A.: *Wstęp*. W: V. Pareto: *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Przeł. M. Dobrowolska, M. Rozpędowska, A. Zinserling. Warszawa 1994.

- Kołakowski A.: *Spengler*. Warszawa 1981.
- Koneczny F.: *Cywilizacja bizantyńska*. Londyn 1973.
- Koneczny F.: *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*. W: Idem: *Kościół a cywilizacja*. Lublin 1996.
- Koneczny F.: *Napór Orientu na Zachód*. W: *Kultura i cywilizacja*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1937.
- Koneczny F.: *Obronić cywilizację łacińską*. Lublin 2002.
- Koneczny F.: *O ład w historii*. Londyn 1977.
- Koneczny F.: *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935.
- Koneczny F.: *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów 1997.
- Koneczny F.: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*. T. 1—2. Poznań 1921.
- Koneczny F.: *Prawa dziejowe*. Komorów 1997.
- Koneczny F.: *Różne typy cywilizacji*. W: *Kultura i cywilizacja*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1937.
- König E.: *Wilhelm Wundt jako psycholog i jako filozof*. Tłum. S. Brzozowski, A. Krasnowolski. Warszawa 1904.
- Konopczyński W.: *Jak zostałem historykiem*. „Znak” 1958, nr 52.
- Kopeć I.: *Kościół i cywilizacja*. „Tygodnik Powszechny” 1956, nr 2 (545).
- Korzon T., Askenazy S.: *Historia powszechna*. W: *Poradnik dla samouków*. Red. P. Chmielowski, L. Krzywicki, A. Mahrburg. Cz. 2. Warszawa 1899.
- Kraśniński Z.: *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*. W: Idem: *Pisma filozoficzne i polityczne*. Wydał i notami opatrzył P. Hertz. Warszawa 1999.
- Krasnodębski Z.: *Upadek idei postępu*. Warszawa 1991.
- Kraushar A.: *Echa przeszłości. Szkice, wizerunki i wspomnienia historyczne*. Warszawa 1917.
- Kroeber A.L.: *Istota kultury*. Przeł. P. Sztompka. Warszawa 1973.
- Krzemień-Ojak S.: *Antropologia historyczna G.B. Vica*. W: G. Vico: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Warszawa 1966.
- Krzywicki L.: *Rasy psychiczne*. W: Idem: *Dzieła*. T. 7. Warszawa 1969.
- Kuderowicz Z.: *Artyści i historia*. Wrocław 1980.
- Kuderowicz Z.: *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Warszawa 1973.
- Kuderowicz Z.: *Dilthey*. Warszawa 1987.
- Kuderowicz Z.: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983.
- Kuderowicz Z.: *Nietzsche*. Warszawa 1990.
- Kurczewska J.: *Naród w analizach socjologicznych*. W: „Studia Polonijne”. T. 11. Lublin 1987.
- Kurczewska J.: *Naród w socjologii i ideologii polskiej*. Warszawa 1979.
- Kurczewska J.: *Naród w socjologii polskiej. Od Józefa Supińskiego do Aleksandra Hertza*. W: *Dusza społeczeństwa. Naród w polskiej myśli socjologicznej*. Red. J. Kurczewska. Warszawa 2002.
- Kurczewska J.: *Teoria narodu Bolesława Limanowskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. Skarga. T. 2. Warszawa 1975.
- Kurnatowski J.: *Dobro i zło. Studia etyczne*. Lwów 1907.
- Kwilecki A.: *Idea zjednoczenia Europy*. Poznań 1969.
- Kwilecki A.: *Kontakty polskich uczonych z Międzynarodowym Instytutem Socjologicznym w Paryżu*. „Studia Socjologiczne” 1988, nr 3.

- Le Bon G.: *Psychologia rozwoju narodów*. Tłum. J. Ochorowicz. Nowy Sącz 1999.
- Le Bon G.: *Psychologia tłumy*. Przeł. B. Kaprocki. Warszawa 1997.
- Legowicz J.: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1976.
- Limanowski B.: *Naród i państwo. Studium socjologiczne*. Kraków 1906.
- Litwin J.: *Dylematy postępu i regresu*. Warszawa 1973.
- Lutosławski W.: *Jeden tatwy żywot*. Warszawa 1933.
- Lutosławski W.: *Ludzkość odrodzona. Wizje przyszłości*. Warszawa 1910.
- Lutosławski W.: *Na drodze ku wielkiej przemianie*. Warszawa 1912.
- Lutosławski W.: *Rozwój potęgi woli*. Wilno 1923.
- Lutosławski W.: *Spirytualizm jako pogląd na świat*. Warszawa 1925.
- Łempicki Z.: *Twórca i dzieło w poezji*. W: Idem: *Wybór pism*. T. 2. Warszawa 1966.
- Łepkowski T.: *Historyczne kryteria polskości*. W: *Oblicza polskości*. Red. A. Kłosowska. Warszawa 1990.
- Łoziński B.: *Tłum. Szkic socjologiczny*. Kraków 1898.
- Ł-ski E.: *Wobec areopagu uczonych*. „Świat” 1907, nr 47.
- Łysiak-Konopacka M.: *Rękopiśmienne dedykacje autorskie*. W: „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Librorum” 2. Łódź 1991.
- Mahrburg A.: *Historia filozofii*. W: *Poradnik dla samouków*. Cz. 2. Warszawa 1899.
- Mahrburg A., Kodisowa J.: *Rozwój życia psychicznego*. W: *Poradnik dla samouków*. Cz. 5, z. 2. Warszawa 1905.
- Majewski E.: *Nauka o cywilizacji*. T. 1: *Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów i socjologii*. Warszawa 1908.
- Majewski E.: *Nauka o cywilizacji*. T. 2: *Teoria człowieka i cywilizacji*. Warszawa 1911.
- Majewski E.: *Nauka o cywilizacji*. T. 3: *Kapitał*. Warszawa 1914.
- Majewski E.: *Wstęp krytyczny do historii naturalnej ludów i narodów*. Warszawa 1916.
- Majewski E. [recenzja]: J.K. Kochanowski: *Echa prawieku*. „Kurier Warszawski” 1910, nr 85.
- Majka J.: *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982.
- Mandeville B.: *Bajka o pszczołach*. Przeł. A. Gliniczanka. Warszawa 1957.
- Manteuffel T.: *Uniwersytet Warszawski w latach 1915/16—1934/35*. Warszawa 1936.
- Maritain J.: *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*. Londyn 1960.
- Maternicki J.: *Idee i postawy. Historia i historycy polscy 1914—1918*. Warszawa 1975.
- McDougall W.: *Psychologia grupy. Zarys zasad psychologii zbiorowej oraz próba zastosowania ich do wyjaśniania życia i charakteru narodowego*. Tłum. J. Chałasiński. Lwów—Warszawa 1930.
- Michels R.: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der moderne Demokratie*. Leipzig 1925.
- Michels R.: *Żelazne prawo oligarchii a demokracja*. W: S.L. Andrzejewski, J. Ostaszewski: *Uwarstwienie a rozwój społeczny. Wybór pism*. Londyn 1964.

- Miciński T.: *Do źródeł duszy polskiej*. Warszawa 1936.
- Mickiewicz A.: *Literatura słowiańska*. Kurs III, wykład XXV. W: Idem: *Dzieła. Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*. T. 11. Warszawa 1953.
- Miedziński Z.: *Osobowość i przyszłość. Zygmunt Krasiński na tle historiozofii romantycznej i polskiej filozofii narodowej*. Katowice 1999.
- Mikułowski-Pomorski J.: *Jan Karol Kochanowski-Korwin: psychologia tłum i narodu*. W: *Szkice z historii socjologii polskiej*. Red. K.Z. Sowa. Warszawa 1983.
- Mill J.S.: *O wolności*. Przeł. A. Kurlandzka. W: J.S. Mill: *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959.
- Młynarski F.: *Człowiek w dziejach. Jednostka — państwo — naród*. Warszawa 1935.
- Młynarski F.: *Szkice literacko-filozoficzne* (I). „Kultura” [Paryż] 1963, nr 12.
- Montesquieu: *O duchu praw*. Tłum. T. Boy-Żeleński. T. 1. Warszawa 1957.
- Nałkowski W.: *Forpoczty ewolucji psychicznej i troglodyci*. W: Idem: *Pisma społeczne*. Warszawa 1951.
- Nałkowski W.: *Forpoczty ewolucji psychicznej i troglodyci*. W: W. Nałkowski, M. Komornicka, C. Jellenta: *Forpoczty. Książka zbiorowa*. Lwów 1895.
- Nałkowski W.: *Jednostka i ogół. Szkice i krytyki psychospołeczne*. Kraków 1904.
- Narody słowiańskie wobec globalizacji*. Red. A.L. Zachariasz. Rzeszów 2003.
- Natkowska M.: *Numerus clausus, getto ławkowe, numerus nullus, „paragraf aryjski”. Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931—1939*. Warszawa 1999.
- Nietzsche F.: *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1913.
- Nowakowska E.: *Jan Karol Kochanowski na tle myśli społecznej przełomu XIX i XX wieku*. W: *Miedzy historią a teorią. Refleksja nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej*. Red. M. Drozdowski. Warszawa 1988.
- Nowakowska E.: *Optymizm historyczny Jana Karola Kochanowskiego*. W: *Studia nad świadomością historyczną Polaków*. Red. J. Topolski. Poznań 1994.
- Ochorowicz J.: *O polskim charakterze narodowym*. Lublin 1986.
- Ochorowicz J.: *Pierwiastki charakteru narodowego. Szkic z psychologii i kultury pierwotnej Słowian centralnych*. Warszawa 1907.
- Ortega y Gasset J.: *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski. Warszawa 1982.
- Ossowski S.: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1983.
- Osypiuk U., Symotiuk S.: *Upadek Polski jako „pre-figura” upadku Europy*. „Akcent” 1990, nr 1—2 (39—40).
- Pacholski M.: *Florian Znaniecki. Społeczna dynamika kultury*. Warszawa 1977.
- Padoł R.: *Filozofia religii polskiego modernizmu*. Kraków 1982.
- Palacz R.: *Klasyki filozofii*. Warszawa 1988.
- Pareto V.: *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Przeł. M. Dobrowolska, M. Rozpędowska, A. Zinserling. Warszawa 1994.
- Pastuszka J.: *Chrześcijaństwo a kultura*. W: *Kultura a cywilizacja*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1937.
- Pastuszka J.: *Kryzys w życiu umysłowym*. W: *Postawa katolicka wobec kryzysu*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1933.

- Pechnik A.: *Z piśmiennictwa*. „Gazeta Kościelna” z 20 września 1925.
- Peretiatkowicz A., Sobeski M.: *Współczesna kultura polska. Nauka — literatura — sztuka. Życiorysy uczonych, literatów i artystów z wyszczególnieniem ich prac*. Poznań 1932.
- Pieróg S.: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*. Warszawa 1999.
- Platon: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. T. 1. Warszawa 1994.
- Polska myśl filozoficzna i społeczna*. T. 2. Red. B. Skarga. Warszawa 1975.
- Polskie Ethos i Logos*. Red. J. Skoczyński. Kraków 2008.
- Polski słownik biograficzny*. T. 13. Red. E. Rostworowski. Wrocław 1967.
- Posner S.: *Przedmowa tłumacza*. W: L. Gumplowicz: *Filozofa społeczna*. Przeł. S. Posner. Warszawa—Lwów [1909].
- Postman N.: *Triumf techniki nad kulturą*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa 2004.
- Potocki J.K.: *Geniusz i tłum*. W: Idem: *Współzawodnictwo i współdziałanie*. Lwów 1900.
- Potocki J.K.: *Współzawodnictwo i współdziałanie*. Lwów 1900.
- Przesmycki Z.: *Los geniuszów*. „Chimera” 1901, T. 1, z. 1.
- Przesmycki Z.: *Pro arte. Uwagi o sztuce i kulturze*. Warszawa [1910].
- Przesmycki Z.: *Walka ze sztuką*. „Chimera” 1901, T. 1, z. 2.
- Przybyszewski S.: *Szlakiem duszy polskiej*. Poznań 1917.
- Przybyszewski S.: *Szopen a naród*. Kraków [ok. 1910].
- Przybyszewski S.: *Z psychologii jednostki twórczej. Chopin i Nietzsche*. W: Idem: *Wybór pism*. Oprac. R. Taborski. Wrocław 1966.
- Pucek Z.: *Pluralizm cywilizacyjny jako perspektywa myśli socjologicznej (na przykładzie poglądów F. Konecznego i F. Znanieckiego)*. Kraków 1990.
- Radliński S.: *Filozofia dziejów Jana Karola Kochanowskiego*. W: *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznana, mało znana i znana*. Red. L. Gawor. Lublin 1992.
- Rogalski A.: *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*. Warszawa 1959.
- Romanowski H.: *Filozofia cywilizacji. Prawa realne cywilizacji, jej ideały, typy i pochod.* Warszawa 1934.
- Rubczyński W.: *O warunkach przybliżania się do ideałów kultury*. Warszawa 1931.
- Rzepeccy T. i K.: *Sejm i Senat 1928—33*. Poznań 1928.
- Serejski M.H.: *Historycy o historii. Od Adama Naruszewicza do Stanisława Kętrzyńskiego 1775—1918*. Warszawa 1963.
- Serejski M.H.: *Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce*. W: Idem: *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*. Wrocław 1965.
- 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1—2. Warszawa 1980.
- Sienkiewicz H.: *Listy*. T. 3. Cz. 1. Oprac. M. Bokszczanin. Warszawa 2007.
- Simmel G.: *Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2005.
- Simmel G.: *Zagadnienia filozofii dziejów*. Tłum. W.M. Kozłowski. Warszawa 1902.
- Skarga B.: *Ludwik Gumplowicz. W: 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. Warszawa 1980.

- Skarga B.: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865—1895*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. Warszawa 1980.
- Skarga B.: *Pozytywizm w psychologii i socjologii*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983.
- Skoczylński J.: *Koneczny. Teoria cywilizacji*. Warszawa 2003.
- Skoczylński J.: *Neognoza polska*. Kraków 2004.
- Skoczylński J.: *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*. Wrocław 1983.
- Skolimowski H.: *Uniwersalne wartości etosu polskiego*. W: *Oblicza polskości*. Red. A. Kłoskowska. Warszawa 1990.
- Słownik biograficzny socjologii polskiej*. Red. W. Winclawski. T. 2. Toruń 2004.
- Słownik społeczny*. Red. B. Szlachta. Kraków 2004.
- Sobieski W.: *Optymizm i pesymizm w historiografii polskiej*. W: M.H. Serejski: *Historycy o historii*. Warszawa 1863.
- Sobieski W.: *Słowo wstępne (do I tomu „Przeglądu Historycznego”)*. W: M.H. Serejski: *Historycy o historii*. Warszawa 1963.
- Sobieski W.: *Szkice historyczne*. Kraków 1904.
- Sobieski W.: *Z historiozofii niemieckiej. (Polemika o pojmowaniu dziejów K. Lamprechta)*. „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1901, T. 1.
- Sobieski W.: *Z historiozofii niemieckiej (uwagi o pojmowaniu dziejów K. Lamprechta)*. W: Idem: *Szkice historyczne*. Kraków 1904.
- Sojka M.: *Neomesjanizm a recepcja Cieszkowskiego*. Wrocław 1986.
- Sorokin P.A.: *Contemporary Sociological Theories*. New York 1964.
- Speina J.: *Powieść Stanisława Ignacego Witkiewicza. Geneza i struktura*. Toruń 1965.
- Spengler O.: *Historia, kultura, polityka*. Tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński. Warszawa 1990.
- Stachniuk J.: *Chrześcijaństwo a ludzkość*. Bydgoszcz 1949.
- Staszic S.: *Ród ludzki*. T. 3. Oprac. Z. Daszkowski. Przedm. B. Suchodolski. Kraków 1959.
- Stefaniuk M.: *Teoria elit Vilfreda Pareta*. Lublin 2001.
- Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*. Red. J. Szacki. Warszawa 1995.
- Studencki S.: *O typach ludzkich, o charakterze polskim*. Warszawa 1937.
- Studia nad świadomością historyczną Polaków*. Red. J. Topolski. Poznań 1994.
- Studia z historii etyki polskiej 1900—1939*. Red. S. Jedynak. Lublin 1990.
- Suchodolski B.: *Nauka o człowieku przyszłości*. „Myśl Narodowa” 1926, nr 10.
- Symotiuk S.: *Homo antymurale — w poszukiwaniu filozofii słowiańskiej*. W: *Narodowy słowiański wobec globalizacji*. Red. A.L. Zachariasz. Rzeszów 2003.
- Szahaj A., Jakubowski M.N.: *Filozofia polityki*. Warszawa 2005.
- Szacki J.: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1—2. Warszawa 1983.
- Szacki J.: *W stronę psychosocjologii*. W: *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*. Red. J. Szacki. Warszawa 1995.
- Szacki J.: *Więcej i mniej niż trzy wieki*. „Znak” 1996, nr 1.
- Szczepanowski S.: *Idea polska. Wybór pism*. Wybór i przedm. S. Borzym. Warszawa 1988.
- Szczepanowski S.: *Pisma*. T. 1. Lwów 1907.
- Szczepański J.: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1970.

- Szczepański J.: *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Warszawa 1967.
- Szelągowski A.: *Wschód i Zachód. Zagadnienia z dziejów cywilizacji*. Lwów 1912.
- Szelągowski A.: *Wzrost państwa polskiego w XV i XVI wieku. Polska na przełomie wieków średnich i nowych*. Lwów 1904.
- Szerer M.: *Idea narodowa w socjologii i polityce*. Kraków 1922.
- Szerer M. [recenzja]: J.K. Kochanowski: *Echa prawnika*. „*Ekonomista*” 1912, T. 2.
- Szotek B.: *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Katowice 2001.
- Szmyd J.: *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty*. Kraków 1998.
- Szmyd J.: *Polski charakter narodowy a filozofia. Zarys zagadnienia*. W: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*. Red. T. Chrobak i Z. Stachowski. Rzeszów 1995.
- Szumera G.: *Cywilizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*. Katowice 2007.
- Szumera G.: *Teoria narodu według Jana Karola Kochanowskiego*. W: „*Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*”. T. 52. Warszawa 2007.
- Szydlowski P.: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918—1939*. Warszawa—Kraków 1984.
- Szymański A.: *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*. W: *Kultura i cywilizacja*. [Praca zbiorowa]. Lublin 1937.
- Taine H.: *Historia literatury angielskiej*. Tłum. E. Orzeszkowa. Warszawa 1900.
- Tatarkiewicz W.: *Parerga*. Warszawa 1971.
- Teodorowicz J.: *Katolicyzm a cywilizacja*. Warszawa 1907.
- Tocqueville A.: *O demokracji w Ameryce*. Tłum. M. Król. Warszawa 1976.
- Topolski J.: *Metodologia historii*. Warszawa 1976.
- Truchlińska B.: *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918—1939*. Lublin 1998.
- Tyburski W.: *Filozofia polska przełomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*. Toruń 1977.
- Tymieniecki K.: *Zarys dziejów historiografii polskiej*. Kraków 1948.
- Uczeni o sobie*. „*Wiedza i Życie*” 1935, nr 8/9.
- Uczeni polscy XIX i XX stulecia*. Red. A. Śródka. T. 2. Warszawa 1995.
- Ujejski J.: *Narody i ich filozofia (z powodu rozmyślań wojennych Wilhelma Wundta)*. W: S. Pieróg: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*. Warszawa 1999.
- Vico G.: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Warszawa 1966.
- Walicki A.: *Filozofia a mesjanizm*. Warszawa 1970.
- Walicki A.: *Filozoficzna problematyka w socjologii na tle ideologii politycznych i prądów umysłowych epoki*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983.
- Wapiński R.: *Narodowa demokracja 1893—1939. Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej*. Wrocław 1980.

- Wasilewski Z.: *O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej. Wstęp do rozważań nad programowymi zagadnieniami doby obecnej*. Warszawa 1921.
- Wąsik W.: *Historia filozofii polskiej*. T. 2: *Romantyzm*. Warszawa 1966.
- Weiss T.: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914*. Wrocław 1961.
- Weiss T.: *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*. Warszawa 1974.
- Wieczorek K.: *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*. Katowice 1998.
- Wiatr J.: *Naród i państwo. Socjologiczne problemy kwestii narodowej*. Warszawa 1973.
- Wierzbicka M.: *Dawne syntezy dziejów Polski. Rozwój i przemiany koncepcji metodologicznych*. Wrocław 1974.
- Wierzbicki A.: *Naród — państwo w polskiej myśli historycznej dwudziestolecia międzywojennego*. Wrocław 1978.
- Wierzbicki A.: *Spory o polską duszę. Z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX w.* Warszawa 1993.
- Wierzbicki A.: *Wokół ducha dziejów Polski*. „Kwartalnik Historyczny” 1971, nr 4.
- Wilson E.O.: *O naturze ludzkiej*. Tłum. B. Szacka. Warszawa 1988.
- Witkiewicz S.: *Aleksander Gierymski*. Lwów 1903.
- Witkiewicz S.I.: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne*. Warszawa 1974.
- Witkiewicz S.I.: *O zaniku uczuć metafizycznych w związku z rozwojem społecznym*. W: Idem: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*. Warszawa 1974.
- Witkiewicz S.I.: *Pożegnanie jesieni*. Warszawa 1983.
- Wójcik S.: *Cechy narodowe Polaków w polemikach okresu międzywojennego (neoromantyków — pilsudczyków — narodowych demokratów)*. Lublin 1989.
- Wyka K.: *Modernizm polski*. Kraków 1959.
- Zachariasz A.L.: *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*. Rzeszów 2001.
- Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918. Red. A. Walicki. Warszawa 1893.
- Zdybel L.: *Myśl etyczna w kręgu Narodowej Demokracji*. W: *Studia z historii etyki polskiej 1900—1939*. Red. S. Jedynak. Lublin 1990.
- Zdybel L.: *„Konieczność dziejowa” polskiego nacjonalizmu w historiografii endeckiej 1893—1939*. W: *Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznana, mało znana i znana*. Red. L. Gawor. Lublin 1992.
- Zdziechowski M.: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*. Warszawa 1923.
- Zdziechowski M.: *Napoleon III. Szkice z dziejów jego życia i pracy*. Kraków 1931.
- Zdziechowski M.: *U epoki mesjanizmu*. Wilno 1912.
- Zdziechowski M.: *W obliczu końca*. Warszawa 1999.
- Zdziechowski M.: *Wybór pism*. Kraków 1993.
- Z dziejów filozofii polskiej dwudziestego wieku. Myśl nieznana, mało znana i znana*. Red. L. Gawor. Lublin 1992.
- Zieleńczyk A.: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912.
- Zieliński T.: *Hellenizm a judaizm*. Toruń 2000.
- Złotnicki A.: *Sprawozdania*. „Przegląd Filozoficzny” 1907, z. 2.

Znaniecki F.: *Upadek cywilizacji zachodniej*. Poznań 1921.

Znaniecki F.: *Upadek cywilizacji zachodniej*. W: Idem: *Pisma filozoficzne*. T. 2. Warszawa 1991.

Żyromski M.: *Socjologiczna teoria elity*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1984, z. 3.

Indeks nazw osobowych

- Abramowski Edward 8, 51, 98, 109, 110, 120, 168, 176, 239, 249, 271
Adamski Jan 8, 270
Andrzejewski Bolesław 70, 172, 267, 270
Andrzejewski Stanisław L. 96, 274
Appel Karol 263
Arouet François-Marie 34, 62
Askenazy Szymon 28, 263, 273
Augustyn św. 61, 258
Aureliusz Marek 61, 267
- Balicki Tadeusz 146, 147, 267
Balicki Zygmunt 31, 138, 139, 146, 168, 177, 254, 255, 267
Bańka Józef 208, 221, 236, 267, 268
Barker Ernest 147, 267
Barnes Harry Elmer 127
Bartnik Czesław Stanisław 56, 98, 155, 161, 162, 168, 170, 182, 229, 230, 267
Bartyzel Jacek 89
Barycz Henryk 15, 267
Bauman Zygmunt 89
Bednarek Stefan 135, 178, 179, 231, 267, 269
Berent Wacław 80, 86, 267
Bergson Henri 22, 64, 215, 240, 267, 268
Biegański Władysław 252
Bierdiajew Mikołaj 234, 268
- Bierzanek Remigiusz 268
Błachnio Jan Ryszard 30, 268
Bobrzyński Michał 45, 268
Bocheński Aleksander 170, 268
Bocheński Józef Maria 180, 268
Bodin Jean 55, 268
Bokszczanin Maria 15, 276
Borzym Stanisław 8, 9, 98, 103, 117, 156, 215, 268, 277
Borg Eliza 78, 269
Boy-Żeleński Tadeusz 55, 275
Braudel Fernand 65, 135, 268
Brozi Krzysztof Jarosław 108, 268
Brzeski Tadeusz 179
Brzozowski Stanisław 7, 8, 33, 75, 126, 166, 174, 175, 187, 224, 225, 249, 268, 273
Bujak Franciszek 8, 9, 39, 40, 51, 53, 85, 179, 268
Bukowska Sonia 235, 236, 268
Burakowski Stanisław 102, 268
Burckhardt Jakub 16, 273
Buszczyński Stefan 29, 30, 37, 268
Bystroń Jan Stanisław 38, 139, 147, 177, 178, 244, 250, 268, 269
- Canetti Elias 77, 78, 114, 269
Carlyle Thomas 27, 96
Caro Jakob 14
Chałasiński Józef 45, 133, 134, 147, 261, 269, 274

- Chałubiński Tytus 263
 Chmielowski Piotr 28, 273
 Chołoniewski Antoni 37, 38, 170, 174, 181, 269
 Chopin 189, 276
 Chrobak Tadeusz 148, 278
 Chrzanowski Ignacy 15, 38, 179, 242, 269
 Chwistek Leon 32, 201, 204, 229, 269
 Cichowicz Stanisław 92, 269
 Cieszkowski August 42, 97—99, 174, 269, 277
 Condorcet Nicolas Jean Antoine 62
 Croce Benedetto 17
 Cybulski Napoleon 117, 269
 Czarnecki Zdzisław Jerzy 61, 269
 Czarnowski Stefan 220
 Czermiński Julian 135
- Dalajlama 197, 198, 269
 Danilewski Mikołaj 129
 Daszkowski Zbigniew 49
 Dawson Christopher 230, 231, 269
 Dąbrowski Kazimierz 179
 Dekker Edward 208
 Dębicki Zdzisław 155, 269
 Dilthey Wilhelm 17, 18, 25, 64, 239—241, 273
 Długosz Jan 179
 Dmowski Roman 31, 155, 189, 269
 Dobrowolska Monika 90, 272, 275
 Drozdowski Marian 257, 275
 Dunin Waław 9, 269
 Dzieduszycki Wojciech 156, 188, 269
- Ellwood Charles A. 255
 Elzenberg Henryk 72, 80, 144, 269
- Fichte Johann Gottlieb 62, 169, 269
 Floryńska Halina 142, 173, 174, 269
 Fouillée Alfred 139, 140, 269
 Freud Sigmund 251, 252, 270
 Fromm Erich 196, 270
- Gałeccki Jerzy 55, 169, 271
 Garlicki Andrzej 40, 270
 Gawor Leszek 8, 10, 34, 54, 59, 103, 105, 113, 118, 173, 192, 217, 270, 271, 276
- Gella Aleksander 243, 245, 247, 270
 Gellner Ernest 177, 178, 270
 Geremek Bronisław 65, 135, 268
 Giddings Franklin Henry 255
 Gieryski Aleksander 30, 279
 Gieysztor Aleksander 11, 14, 42, 50, 249, 262, 270
 Gliniczanka Agnieszka 274
 Głombik Czesław 8, 220, 230, 233, 259, 270
 Goćkowski Janusz 173, 269
 Gorski Stefan 68, 82, 270
 Górniak-Kocikowska Krystyna 70, 270
 Górski Artur 36, 37, 157, 161, 174, 175, 188, 189, 204, 270
 Grabmann Martin 230, 270
 Grabowski Ignacy 67, 270
 Grabski Stanisław 110—113, 120, 270
 Grünhagen Colmar 14
 Gumpłowicz Ludwik 7, 10, 11, 19, 22, 96, 223, 241—251, 270—272, 276
- Handelsman Marcelli 22
 Hartleb Kazimierz 11, 271
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 62, 63, 160, 169, 241, 271
 Heraklit 89
 Herder Johann Gottfried 55, 62, 169, 271
 Hertz Aleksander 147, 167
 Hertz Paweł 170, 273
 Hobbes Thomas 72
 Hochfeldowa Anna 244, 276, 277
 Hoene-Wroński Józef Maria 170, 176
 Hołówka Teresa 178, 270
- Jabłonowski Władysław 186, 187, 271
 Jadacki Jacek Juliusz 32, 271
 Jakubowicz Jan 64, 273, 278
 Jakubowski Marek N. 16, 48, 49, 171, 271, 277
 Jaroń Józef 148, 152, 180, 271
 Jaroszewicz Józef 220, 270
 Jaspers Karl 70, 270
 Jastrzębska Grażyna 185, 192, 271
 Jedynak Stanisław 31, 73, 80, 83, 136, 168, 173, 259, 270, 271
 Jellenta Cezary 83, 275

- Jeske-Choiński Teodor 186, 271
Justyński Janusz 89, 271
- Kaczocha Włodzimierz 226, 271
Kaczyński Jan 8, 50, 51, 98, 176, 239, 271
Kamieniecka Maria 262
Kamieniecki Witold 85, 182, 242, 264, 265, 271
Kamiński Henryk 167
Kant Immanuel 63, 271
Kaprocki Bolesław 86, 274
Karłowski Jan 196, 270
Kazimierz Wielki 14
Keller Józef 231, 271
Kepiński Antoni 179, 271
Kętrzyński Stanisław 17, 48, 271, 276
Kleiner Juliusz 164, 172, 272
Kłoskowska Antonina 136, 149, 179, 182, 244, 272, 277
Kochanowski Jan Karol *passim*
Kodisowa Józefa 24, 25, 272, 274
Kojder Andrzej 90, 272
Kołakowski Andrzej 131, 210, 223, 273, 277
Komornicka Maria 83, 275
Koneczny Feliks 46, 49, 114, 143—145, 149, 155, 160, 162, 181, 217, 221, 232, 235—237, 268, 273, 276, 277
Konopczyński Władysław 263, 273
Kopeć Izabela 227, 273
Korzon Tadeusz 28, 29, 263, 273
Kozieł Adam 198, 269
Kozłowski Władysław Mieczysław 64, 276
König Edmund 126, 273
Krański Zygmunt 170, 273, 275
Krasnodębski Zdzisław 61, 62, 273
Krasnowolski Antoni 126, 273
Kraushar Aleksander 242, 243, 273
Kroeber Alfred Louis 83, 84, 273
Krońska Irena 63, 271
Kroński Tadeusz 63, 271
Król Marcin 199, 278
Krzemień-Ojak Sław 64, 273
Krzywicki Ludwik 28, 139, 140, 263, 273
Kuderowicz Zbigniew 16, 18, 63, 76, 173, 192, 233, 240, 273
- Kurczewska Joanna 129, 167, 250, 273
Kurlandzka Amelia 86, 275
Kurnatowski Jerzy 80, 140, 195, 205, 273
Kutrzeba Stanisław 40
Kwilecki Andrzej 150, 242, 273
- Lamprecht Karl 10, 18—21, 28, 277
Landman Adam 271
Lazarus Moritz 126, 139
Le Bon Gustave 10, 71, 82, 86—88, 127—129, 133, 135, 137, 139, 140, 197, 247, 251, 255, 262, 274
Legowicz Jan 61
Lewandowski Edmund 179
Limanowski Bolesław 129, 145, 273, 274
Lippert Juliusz 18, 21, 28
Litwin Jakub 64, 185, 271, 273
Lityński Adam 220
Lutosławski Wincenty 80, 81, 123, 141, 142, 146, 153, 167, 170, 174, 176, 188, 252, 274
- Łaguna Stanisław 14, 263, 272
Łempicki Zygmunt 80, 274
Łepkowski Józef 14
Łepkowski Tadeusz 149, 274
Łoziński Bronisław 81, 82, 274
Łoziński Jerzy 131, 277
Ł-ski E. 96, 274
Łukasiewicz Małgorzata 69, 196, 276
Łysiak-Konopacka Maria 263, 274
- Machiavelli Niccolo 92, 95, 96
Mahrburg Adam 25, 28, 273, 274
Majewski Erazm 79, 80, 131, 137, 163, 177, 223, 274, 278
Majka Józef 86, 274
Małuszyński M. 41
Mandeville Bernard 73, 274
Manteuffel Tadeusz 41, 262, 264, 274
Maritain Jacques 230, 233, 270, 274
Marks Karl 27
Massonius Marian Piotr 125, 278
Maternicki Jerzy 18, 19, 31, 33, 36, 41, 274
Mauriac Francois 227

- McDougall William 133, 134, 147, 255, 269, 274
 Michels Robert 96, 121, 251, 274
 Miciński Tadeusz 146, 224, 275
 Mickiewicz Adam 35, 161, 170—172, 270, 275
 Miedziński Ziemowit 170, 275
 Mikułowski-Pomorski Jerzy 7, 8, 42, 81, 82, 275
 Mill John Stuart 86, 275
 Młynarski Feliks 102, 103, 249, 268, 275
 Monteskiusz — zob. Montesquieu
 Charles-Louis de Secondat
 Montesquieu Charles-Louis de Secondat 55, 275
 Moszczeńska M. 41

 Nałkowski Wacław 82, 83, 186, 263, 275
 Naruszewicz Adam 17, 276
 Natkowska Monika 264, 275
 Nehring Władysław 14
 Newman John Henry 252
 Nietzsche Fryderyk 16, 57, 64, 68, 74, 76, 108, 187, 188, 189, 224, 240, 251, 257, 273, 275, 276, 279
 Niklewicz Piotr 92, 217, 275
 Norwid Cyprian Kamil 130
 Nowacki Józef 220, 270
 Nowakowska Elżbieta 21, 256, 275
 Nowicka B. 41

 Ochorowicz Julian 71, 128, 147, 197, 274, 275
 Ortega y Gasset José 92—95, 217, 218, 219, 269, 275
 Orzeszkowa Eliza 29, 56, 278
 Ossowski Stanisław 11, 275
 Ostaszewski Jan 96, 274
 Ostwald Wilhelm 252
 Osypiuk Urszula 191, 275

 Pacholski Maksymilian 217, 275
 Padoł Roman 173, 275
 Palacz Ryszard 89, 275
 Pałucki Władysław 41
 Pannenkowa Irena 147, 267

 Pareto Vilfred 90, 91, 92, 275, 277
 Pascal Blaise 251
 Pastuszka Józef 190, 191, 231, 233, 275
 Pawiński Adolf 13
 Pechnik Aleksander 51, 276
 Peretiatkowicz Antoni 262, 276
 Pieróg Stanisław 261, 276, 278
 Piłsudski Józef 182, 264
 Pinter Siotto 96
 Piotrowski T. 41
 Platon 81, 85, 89, 276
 Popławski Jan Ludwik 31
 Posner Stanisław 244, 263, 270, 276
 Postman Neil 195, 276
 Potocki Józef Karol 82—84, 254, 276
 Prokopiuk Jerzy 270
 Prus Bolesław 263
 Przesmycki-Miriam Zenon 86, 185, 186, 202, 206, 276
 Przybyłowska Maria 78, 269
 Przybyszewski Stanisław 34—36, 38, 167, 174, 189, 224, 276
 Pucek Zbigniew 217, 276

 Radliński Sławomir 8, 59, 276
 Reiter Marian 61, 267
 Reutt Marian 234, 268
 Rickert Heinrich 17, 18
 Rogalski Aleksander 195, 227, 276
 Romanowski Henryk 71, 80, 212, 226, 229, 276
 Rostworowski Emanuel 11, 14, 249, 262, 270, 276
 Rousseau Jean Jacques 222
 Rozpędowska Magdalena 90, 272, 275
 Rubczyński Witold 48, 230, 276
 Ruskin Johan 200, 215
 Rzepecki Karol 276
 Rzepecki Tadeusz 276

 Savorgnan Franco 7, 96
 Serejski Marian H. 17, 20, 22, 29, 48, 220, 246, 271, 276, 277
 Sienkiewicz Henryk 15, 263, 276
 Sighele Scipio 69, 82, 247, 255
 Simmel Georg 17, 64, 69, 82, 90, 107, 108, 196, 251, 276

- Skarga Barbara 129, 244, 250, 251, 273, 276, 277
 Skoczyński Jan 119, 221, 232, 259, 270, 276, 277
 Skolimowski Henryk 182, 277
 Słowacki Juliusz 35, 172, 174, 176, 189, 269, 270
 Smoleński Władysław 48
 Smolka Stanisław 14, 48
 Sobeski Michał 262
 Sobieski Wacław 18—20, 22, 29, 30, 277
 Sojka Marek 174, 277
 Sokołowski Marian 14
 Sokrates 227, 258, 259,
 Sorel Georges 89
 Sorokin Pitrim A. 10, 65, 110, 277
 Sowa Kazimierz Zbigniew 7, 42, 81, 275
 Speina Jerzy 192, 277
 Spencer Herbert 9, 254
 Spengler Oswald 64, 65, 131, 210, 217, 223, 273, 277
 Stachniuk Jan 232, 277
 Stachowski Zbigniew 148, 278
 Staff Leopold 240, 275
 Staszic Stanisław 49, 277
 Stefaniuk Małgorzata 91, 277
 Steinthal Heymann 126, 139
 Stern Bernhard J. 247
 Studencki Stanisław 181, 277
 Suchodolski Bogdan 49, 147, 179, 180, 277
 Supiński Józef 167, 244, 273, 277
 Symotiuk Stefan 49, 191, 275, 277
 Szacka Barbara 72, 279
 Szacki Jerzy 10, 17, 87, 92, 102, 110, 126, 147, 185, 222, 244, 251, 252, 254, 262, 268, 277
 Szahaj Andrzej 48, 277
 Szczawiński Paweł 41, 268
 Szczepanowski Stanisław 26, 135, 156, 167, 170, 172, 174, 188, 268, 277
 Szczepański Jan 127, 179, 244, 277, 278
 Szelągowski Adam 36, 46, 47, 200, 278
 Szerer Mieczysław 144, 147, 262, 278
 Szlachta Bogdan 89, 277
 Szmyd Jan 147, 148, 155, 230, 278
 Szotek Barbara 125, 278
 Sztompka Piotr 84, 273
 Szumera Grażyna 8, 177, 278
 Szydłowski Piotr 220, 226, 278
 Szymański Antoni 232, 278
 Śródka Andrzej 14, 41, 262, 268, 278
 Tacyt 179
 Taine Hyppolyte Adolphe 28, 29, 56, 278
 Tanalska-Dulęba Anna 195, 276
 Tarde Gabriel 43, 82, 254
 Tarnowski Stanisław 14, 15
 Tatarkiewicz Władysław 220, 278
 Teodorowicz Józef 235, 278
 Tobor Zygmunt 220, 270
 Tocqueville Alexis de 102, 199, 278
 Topolski Jerzy 17, 20, 21, 275, 278
 Toynbee Arnold 56
 Truchlińska Bogumiła 107, 278
 Turgot Anne Robert 62
 Tyburski Włodzimierz 8, 9, 195, 278
 Tymieniecki Kazimierz 253, 278
 Tyszkiewicz Leon 220, 270
 Tyszyński Aleksander 8, 270
 Ujejski Józef 261, 278
 Ulanowski Bolesław 14
 Vico Giambattista 63, 64, 273, 278
 Voltaire — zob. Arouet François-Marie
 Walicki Andrzej 8, 59, 121, 142, 171, 173, 248, 251, 255, 269, 277, 278
 Wapiński Roman 31, 278
 Ward Lester F. 10, 96, 242—244, 247, 251, 270
 Wasilewski Zygmunt 140, 162, 165, 166, 279
 Wasik Wiktor 279
 Weber Max 17
 Weiss Tomasz 74, 169, 171, 187, 188, 279
 Wiatr Jerzy 147, 179, 279
 Wieczorek Krzysztof 74, 279

- Wierzbicka Maria 21, 279
Wierzbicki Andrzej 38, 134, 172, 181—183, 279
Wilson Edward O. 72, 279
Winclawski Włodzimierz 14, 252, 262, 277
Windelband Wilhelm 18
Winiarski Leon 65, 120, 121
Witkiewicz Stanisław 30, 279
Witkiewicz Stanisław Ignacy 8, 33, 44, 46, 104—107, 120, 121, 131, 175, 192, 200, 217, 270, 277, 279
Witwicki Władysław 81, 276
Worms René 242
Woźniakowski Henryk 92, 217, 275
Wójcik Stanisław 42, 180, 279
Wundt Wilhelm 81, 125—127, 261, 273, 278
Wyka Kazimierz 176, 279
Zachariasz Andrzej Lech 49, 62, 64, 275, 277, 279
Zakrzewski S. 18
Zakrzewski Wincenty 14
Zdybel Lech 8, 31, 34, 59, 270, 279
Zdziechowski Marian 46, 47, 76, 99, 105, 117—121, 154, 188, 189, 190, 201, 215, 217, 234, 270, 277, 279
Zieleńczyk Adam 129, 260, 261, 279
Zieliński Tadeusz 149, 150, 279
Zinserling Anna 90, 272, 275
Złotnicki Antoni 68, 279
Znamierowski Czesław 120
Znaniński Florian 64, 110, 117, 120, 121, 147, 195, 196, 198, 204, 217, 240, 253, 267, 275, 276, 280
Żyromski Marek 89, 280
Żuk Anna 73, 271

Grażyna Szumera

Geschichtsphilosophische Idee und die Sozialphilosophie von Jan Karol Kochanowski

Zusammenfassung

Das Buch ist eine Monografie deren Ziel ist, die Ansichten des kaum bekannten polnischen Philosophen Jan Karol Kochanowski näher zu bestimmen. Kochanowski befasste sich mit geschichtsphilosophischen und sozialphilosophischen Problemen und interessierte sich besonders für die Wechselbeziehung zwischen dem Individuum und der Menge. Die Antithese: Individuum — Menge sollte, seiner Meinung nach, den die menschliche Geschichte bildenden Mechanismus veranschaulichen. Der Geschichtsphilosoph hielt das Individuum und die Menge für gleichberechtigte Quellen der historischen Dynamik — jeder Phase der sozialen „Gleichheit“ folgt eine Phase der „Ungleichheit“. Kochanowski interessierte sich auch für die Krise der gegenwärtigen Zivilisation. In der Suche nach der Methode der Krisenüberwindung setzte er seine Hoffnungen aufs Christentum. Er glaubte zwar, dass es nur dank christlichen Ideen möglich war.

Die Ideen von Kochanowski haben viele Gemeinsamkeiten mit den Richtlinien des Psychologismus und Soziologismus, wobei die psychologistischen Ideen ihm bestimmt mehr vertraut waren. Kochanowski hat die Psychologie der Menge mit der Psychologie der Völker verbunden, was in polnischer Literatur bahnbrechend war. Er meinte, die Historiker sollten sich um menschliche Psyche und um die Psyche der Völker kümmern, denn es sei die Hauptquelle aller historischen Ereignisse. Seiner Meinung nach lassen sich alle sozialen Prozesse in Bezug auf menschliche Psyche klären. Im Bereich der Methodologie war Kochanowski auch Anhänger des Psychologismus.

Kochanowski verbreitete den Elitismus. Die Elitentheorie und die Mengentheorie sind in seinen Werken besonders beachtenswert; darunter die Wechselbeziehung zwischen einem Führer und einer Menge, oder die psychischen Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern. Seiner Meinung nach vertritt jedes Volk einen spezifischen psychischen Typ, der seine Geschichte und Kultur beeinflusst. Damit schaltete sich Kochanowski in die Diskussion über die Vergangenheit Polens ein, und seine Ansichten dürfen apologetisch genannt werden.

Kochanowskis Philosophie ist durch verschiedenartige zu Beginn des 20. Jhs entwickelte ideologische Strömungen beeinflusst, so dass sie von der Verfasserin des vorliegenden Buches mit den Ansichten der anderen zeitgenössischen Philosophen verglichen wurde.

Grażyna Szumera

A historiosophical thought and social philosophy
by Jan Karol Kochanowski

Summary

The book constitutes a monograph bringing closer the viewpoints of Jan Karol Kochanowski, a little-known Polish thinker. The issues Kochanowski dealt with were concerned with historiosophy and social philosophy. He was particularly interested in the individual-mass relationship. The introduction of the individual-mass antithesis enabled Kochanowski to show the mechanism shaping the human history. A historiosopher treats an individual and mass as equal sources of the historical dynamics — after each period of social “equality” there is a period of “inequality”. Kochanowski was also interested in the issue of the crisis of contemporary civilization. Searching for the way out of the crisis, he hoped in Christianity claiming that it is only the turn to Christian ideals that can save the contemporary civilization.

Kochanowski's thought has many features in common with the assumptions of both psychologism and sociologism, though the former must have been closer to him. His viewpoints reflect a combination of the psychology of the crowd with that of nations, which in the Polish works, was a novelty perspective. Kochanowski thought that historians should regard the human and national psyche as the main source of historical facts. According to him, social processes can be explained referring to the individual psyche. Methodologically speaking, he was in favour of psychologism.

Kochanowski preached elitism. This is a theory of elites and crowd which should be emphasized in his writings. He also described the role of outstanding individuals during the revolution in an interesting way. What needs to be paid attention to is his characteristic of the leaders' attitude to the crowd. Kochanowski, as one of the first in the Polish works, based his considerations on the psychology of crowds. He also touched upon the issue of the nation that was really important for Poles. He was interested in the issue of mental differences between nations and claimed that each nation represents a particular mental type which influences its history and culture. He entered into a discussion on the future of Poland and the very viewpoints can be ascribed to the trend of apologetic deliberations.

Kochanowski's thought encompasses various ideal trends appearing at the beginning of the 20th century. That is why the work pays attention to the similarities of his thought and opinions expressed by other philosophers at that time.

Spis treści

Wprowadzenie.	7
-----------------------	---

Rozdział I

Rozwój zainteresowań naukowych Kochanowskiego — od historii do historiozofii	13
--	----

Refleksja Kochanowskiego nad historią i jej problemami metodologicznymi	13
---	----

Apologetyka przeszłości Polski	29
--	----

Rozdział II

Filozofia społeczna Kochanowskiego.	53
---	----

Opozycja jednostka — tłum	53
-------------------------------------	----

Uwagi o filozofii historii.	60
-------------------------------------	----

Gra jednostki z tłumem.	65
---------------------------------	----

Elitaryzm w myśli Kochanowskiego na tle wybranych koncepcji elit.	85
---	----

Epoki dziejów ludzkości	97
-----------------------------------	----

Spółeczne konsekwencje rewolucji.	108
---	-----

Rozdział III

Naród w myśli filozoficzno-społecznej Jana Karola Kochanowskiego.	125
---	-----

Problematyka narodu na przełomie XIX i XX wieku. Prekursorzy psychologii narodów	125
--	-----

Jana Karola Kochanowskiego neomesjanistyczna teoria narodu	130
--	-----

Portrety psychologiczne narodów	165
Rozważania uzupełniające do problematyki narodu	167
Rozdział IV	
Kochanowski wobec kryzysu cywilizacji współczesnej	185
Symptomy kryzysu cywilizacji według Kochanowskiego	185
Relacja kultura — cywilizacja w myśli Kochanowskiego	219
Chrześcijaństwo a cywilizacja	223
Refleksje końcowe	239
Bibliografia	267
Indeks nazw osobowych	281
Summary	287
Zusammenfassung	288

Redaktor: Małgorzata Pogłódek

Projektant okładki: Paulina Tomaszewska-Cieply

Portret filozofa — Barbara Konopka (grafika)

Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel

Korektor: Beata Klyta

Copyright © 2009 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-1895-0

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 18,25. Ark. wyd. 21,0.

Papier offset, kl. III, 90 g

Cena 32,00 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.

M. Rejnowski, J. Zamiara

ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



Cena 32 zł

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1895-0